

VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS

Algirdas AKELAITIS

**FRAZĖS *HO KARPOS TĖS KOILIAS* (LK 1:42)
TURINYS, FUNKCIJA IR TEOLOGINĖS IMPLIKACIJOS**

Mokslo daktaro disertacija
Humanitariniai mokslai, teologija (H 002)

Kaunas, 2024

Mokslo daktaro disertacija rengta 2019–2023 m. Vytauto Didžiojo universitete pagal LR švietimo, mokslo ir sporto ministro 2019 m. vasario 22 d. įsakymu Nr. V-160 suteiktą doktorantūros teisę Vytauto Didžiojo universitetui.

Mokslinis vadovas:

Kun. prof. dr. Rimas Skinkaitis (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, teologija H 002).

Disertacijos gynimo taryba:

Pirmininkas

Doc. dr. Benas Ulevičius (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, teologija H 002).

Nariai:

Mons. prof. dr. Arvydas Ramonas (Klaipėdos universitetas, humanitariniai mokslai, teologija H 002).

Kan. prof. habil. dr. Marek Chmielewski (Liublino katalikiškasis Jono Pauliaus II universitetas (Lenkija), humanitariniai mokslai, teologija H 002).

Prof. habil. dr. Tatjana Aleknienė (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filologija H 004).

Prof. dr. Janis Priede (Latvijos universitetas (Latvija), humanitariniai mokslai, teologija H 002).

Disertacija bus ginama viešame Teologijos mokslo krypties tarybos posėdyje 2024 m. rugsėjo 30 d. 12.00 val. Vytauto Didžiojo universitete, VDU Didžiojoje Auloje.

Adresas: Gimnazijos g. 7, Kaunas.

Disertacija išsiųsta 2024 m. rugpjūčio 30 d.

Disertaciją galima peržiūrėti Lietuvos nacionalinėje Martyno Mažvydo bibliotekoje bei Vytauto Didžiojo universiteto bibliotekoje.

VYTAUTAS MAGNUS UNIVERSITY

Algirdas AKELAITIS

THE CONTENT, FUNCTION AND THEOLOGICAL IMPLICATIONS
OF THE PHRASE *HO KARPOS TĖS KOILIAS* IN LUK 1:42

Doctoral Dissertation
Humanities, Theology (H 002)

Kaunas, 2024

Dissertation was prepared at Vytautas Magnus University in 2019–2023. The right of doctoral studies was granted to Vytautas Magnus University, on 22 February 2019, by the decision No. V-160 of the Government of the Republic of Lithuania.

Scientific Supervisor:

Rev. prof. dr. Rimas Skinkaitis (Vytautas Magnus University, Humanities, Theology H 002).

Council of defence of the doctoral dissertation:

Chairman:

Doc. dr. Benas Ulevičius (Vytautas Magnus University, Humanities, Theology H 002).

Members:

Mons. prof. dr. Arvydas Ramonas (Klaipėda University, Humanities, Theology H 002).

Rev. prof. habil. dr. Marek Chmielewski (The John Paul II Catholic University of Lublin (Poland), Humanities, Theology H 002).

Prof. habil. dr. Tatjana Aleknienė (Vytautas Magnus University, Humanities, Philology H 004).

Prof. dr. Janis Priede (University of Latvia (Latvia), Humanities, Theology H 002).

The official defence of the dissertation will be held at 12 p.m. on 30th September, 2024 at VMU Aula Magna in Vytautas Magnus University.

Address: Gimnazijos str. 7, Kaunas, Lithuania

The doctoral dissertation has been distributed on 30th August, 2024.

The dissertation is available at Martynas Mažvydas National Library of Lithuania and the library of Vytautas Magnus University.

TURINYS

SUTRUMPINIMAI.....	7
ĮVADAS.....	8
1. Frazės <i>ho karpos tės koilias</i> turinys Lk 1:42	20
1.1. Frazės <i>ho karpos tės koilias</i> ir jos atitikmenų bei sinonimų vartoseną Biblijoje	20
1.1.1. Frazė <i>ho karpos tės koilias</i>	21
1.1.2. Frazė <i>ta ekgona tės koilias</i>	23
1.2. „Iščių vaisius“ ekstrabiblinėje literatūroje.....	26
1.3. Frazės <i>ho karpos tės koilias</i> (Lk 1:42) turinio interpretacijos	30
1.3.1. Vyraujanti interpretavimo tendencija	32
1.3.2. Atsargesnės interpretavimo pozicijos besilaikantys mokslininkai.....	33
2. Naratyvinė Aplankymo scenos (Lk 1:39-56) funkcija.....	36
2.1. Aplankymo perikopės (Lk 1:39-56) teksto kritinė analizė	36
2.2. Aplankymo scena ir eigos paralelizmas Apreiškimo pasakojime	41
2.2.1. Struktūriniai eigos paralelizmo bruožai Apreiškimo pasakojime.....	42
2.2.1.1. Panašumo ir atitikties tarp Lk 1:5-25 ir 1:26-56 elementai	42
2.2.1.2. Reikšmingi Lk 1:5-25 ir 1:26-56 epizodų skirtumai.....	45
2.2.2. Sinkrizė kaip esminė eigos paralelizmo funkcija Apreiškimo pasakojime	53
2.2.2.1. Marijos ir Zacharijo sinkrizė.....	54
2.2.2.2. Elzbietos ir minios sinkrizė	55
2.2.2.3. Elzbietos ir Marijos sinkrizė	56
2.3. Marijos charakterizavimas ir interpretavimas Aplankymo scenoje	57
3. Naratyvinė frazės <i>ho karpos tės koilias</i> funkcija Lk 1:42	60
3.1. Marijos pastojimo ir nėštumo problema Apreiškimo pasakojime	60
3.1.1. Marijos pastojimo temos akcentavimas Apreiškimo pasakojime (Lk 1:26-56)	61
3.1.2. Marijos pastojimo ir nėštumo neapibrėžtumas Apreiškimo pasakojime	64
3.1.2.1. Galimos nuorodos į Marijos pastojimą Apreiškimo scenoje (Lk 1:26-38).....	65
3.1.2.2. Galimos nuorodos į Marijos pastojimą Aplankymo scenoje (Lk 1:39-56).....	66
3.1.3. Naratyvinio neapibrėžtumo, susijusio su Marijos nėštumu, pasekmės	72
3.1.3.1. Marijos nėštumo legitimumo problema.....	73
3.1.3.2. Jėzaus dalyvavimo Aplankymo scenoje „priedengimas“	74
3.2. Frazė <i>ho karpos tės koilias sou</i> kaip evangelinė sąsąuka su ST teksta.....	75
3.2.1. Luko evangelijos ryšys su ST: citatos, aliuzijos ir „aidai“	76

3.2.2. Sąsaja tarp Lk 1:42 ir sandorinių pažadų Pakartoto Įstatymo knygoje	79
3.2.3. Marijos sąsaja su Izraeliu: personifikacijos galimybė	81
3.2.3.1. Personifikacijos apibrėžimas	81
3.2.3.2. Literatūrinio personifikavimo tikslas ir pobūdis	82
3.2.3.3. Izraelis Luko raštijoje	84
3.2.3.4. Izraelį simbolizuojantys personažai Aplankymo scenoje	86
3.2.4. Sąsajos tarp Lk 1:42 ir Pr 30:2; Ps 132:11; Rd 2:20 bei Mch 6:7 tekstų	89
3.2.4.1. <i>Magnificat</i> giesmė kaip Dievo ir Jo veikimo charakterizavimo tekstas	89
3.2.4.2. Biblinės Lk 1:42 ir Pr 30:2 tekstų sąšaukos	92
3.2.4.3. Biblinės Lk 1:42 ir Ps 132:11 tekstų sąšaukos	96
3.2.4.4. Biblinės Lk 1:42 ir Rd 2:20 tekstų sąšaukos	98
3.2.4.5. Biblinės Lk 1:42 ir Mch 6:7 tekstų sąšaukos	100
4. Frazės <i>ho karpos tės koilias</i> teologinės implikacijos Lk 1:42	103
4.1. Frazė <i>ho karpos tės koilias sou</i> kaip sandorinės formulės „aidas“ Lk 1:42	103
4.1.1. Sandorinių tekstų sąšaukos Apreiškimo pasakojime (Lk 1:5-56)	103
4.1.2. Aliuzijos į Tvano pasakojimą ir Nojaus sandorą Lk 1:6.30	104
4.1.3. Aliuzijos į Abraomo sandorą Lk 1:6.55	107
4.1.4. Aliuzijos į deuteronomistinę Sinajaus tradiciją Apreiškimo pasakojime	112
4.1.5. Apreiškimo pasakojimo aliuzijos į Dievo sandorą su Dovydu	113
4.2. Frazė <i>ho karpos tės koilias sou</i> kaip sandorinio palaiminimo formulė Lk 1:42	116
4.2.1. Lk 1:42 palaiminimo struktūra ir biblinės sąšaukos	117
4.2.2. Teologinės sandorinių palaiminimų ir Lk 1:42 sąsajos	119
4.2.3. Teologinės Lk 1:42 implikacijos, susijusios su testamentiniu palaiminimu	125
4.2.4. Lk 1:42 palaiminimo implikacijos pasveikinimo kontekste	128
4.2.5. Dėkojimo ir palaiminimo ryšys Lk 1:42	129
4.2.6. Gėrėjimosi ir gyriaus palaiminimų ryšys su Lk 1:42	130
IŠVADOS	133
BIBLIOGRAFIJA	136
PRIEDAS	153
SANTRAUKA	157
SUMMARY	166

SUTRUMPINIMAI

a.	amžius
AbrT	Abraomo Testamentas
angl.	angliškai
bdv.	būdvardis
bev.	bevardė
BDF	BDF Greek Grammar of the NT and Other Early Christian Literature
etc.	ir taip toliau
g.	giminė
gr.	graikiškai
heb.	hebrajiškai
LAB	Pseudo-Filonas, Liber Antiquitatum Biblicarum
LegAll	Filonas, De Legum Allegoriae
lot.	lotyniškai
LXX	Septuaginta
m.	metai
mot.	moteriškoji
MT	Masoretinis tekstas
NT	Naujasis Testamentas
pan.	panašiai
plg.	palygink
pop.	popiežius
pr.	pradžia
psl.	puslapis
pvz.	pavyzdžiui
ST	Senasis Testamentas
t. y.	tai yra
v.	eilutė
vyr.	vyriškoji
vksm.	veiksmazodis
vv.	eilutės
žr.	žiūrėk

ĮVADAS

Ne tik visuomeninėje, bet ir akademinėje aplinkoje šiandien Biblijos interpretavimas neretai tampa vis labiau šališkas ir ideologizuotas.¹ Dievišku Biblijos autoritetu naudojamosi siekiant sustiprinti savų idėjų įtaigumą, o dėl akademinio diskurso ir biblinio lavinimo stokos Lietuvoje darosi vis lengviau Šventojo Rašto tekstus pateikti manipuliatyviai. Bažnyčiai, kuri save identifikuoja kaip „dievišku paskyrimu einančią Dievo Žodžio saugotojos ir aiškintojos pareigas“ (*Dei Verbum* 12), šių hermeneutinių iššūkių akivaizdoje reikalingi kokybiški įrankiai bei argumentai, leidžiantys pagrįstai liudyti Dievo Žodžiu šių dienų žmonijai skelbiamą žinią. Ypatingos svarbos tekstų grupei priskirtinos tos Šventojo Rašto ištraukos, kurios vartojamos liturginiame kontekste.

Vis dėlto, po nepriklausomybės atgavimo Bažnyčioje prasidėjusi ir tebesitęsianti diskusija, susijusi su liturginių tekstų atnaujinimu, šiuo metu yra atsidūrusi aklavietėje dėl adekvačių akademinių tyrimų stokos. Šiuo metu vartojami liturginių tekstų vertimai buvo daryti anksčiau už vėliau paplitusius ir išpopuliarėjusius A. Rubšio (ST) ir Č. Kavaliausko (NT) Šventojo Rašto vertimus. Dėl tokių teksto skirtingumų tikintiesiems dažnai nepavyksta užčiuopti liturginių ir biblinių tekstų sąsąukų. Frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) traktuotė šiuo požiūriu laikytina itin reikšminga, kadangi ji susijusi ne tik su liturginiais maldos *Ave Maria* ir antifonos *Salve Regina* tekstais, bet ir su bibline naujos gyvybės, nėštumo bei prokreacijos problematika. Egzegetinė šios frazės turinio, funkcijos ir teologinių implikacijų analizė turi tapti svarbiu įrankiu diskusijose dėl liturginių tekstų tikslinimo bei pagarbos žmogaus gyvybei puoselėjimo.

Svarstant apie dabartinę liturginių maldos *Ave Maria* ir antifonos *Salve Regina* tekstų situaciją, būtina pažymėti, kad vien filologinio svarstymo šiuo atveju nepakanka. *Lietuvių kalbos žodynas* prie įrašo „iščia“ nepateikia metaforos „iščių vaisius“ reikšmės.² Tačiau prie įrašo „vaisius“, 5-ajame reikšmės aiškinime teigiama, kad biologijos srityje šis terminas žymi „gemalą nuo placentos susidarymo iki gimimo“. Čia pateikiama ir iliustracija iš M. Daukšos „Postilės“, kurioje cituojamas Lk 1:42 tekstas: „Pagirta tu tarp moterų ir pagirtas vaisius iščios tavo“. Pažymėtina, kad 6-ajame reikšmės aiškinime nurodoma, jog metaforiškai „vaisius“ gali reikšti

¹ Akivaizdžiu tokios „progresyvios“ egzegezės pavyzdžiu galima laikyti, pvz., M. Pope pasirinktą Apreiškimo pasakojimo analizės kryptį, tendencingai įrodinėjant, kad viena iš pagrindinių šio teksto tematinių gijų yra sietina su smurto moterų atžvilgiu tema. Žr. Michael Pope, „Gabriel's Entrance and Biblical Violence in Luke's Annunciation Narrative“ *JBL* 137, nr. 3 (2018) 701-710.

² Vis dėlto pažymėtina, kad 2-ajame reikšmės aiškinime nurodoma metaforinė „iščių“ kaip nuorodos į „vidų, gilumą“ reikšmė. Žr. „iščia“ in *Lietuvių kalbos žodynas* (t. I-XX, 1941-2002): *elektroninis variantas*, ed. Gertrūda Naktinienė et al., (Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2005), <http://lkz.lt>.

ir „kūdikį, vaiką“ (plg. „vaisiaus“ kaip „padarinių, rezultato“ metaforos nuorodą 7-ajame reikšmės aiškinime).³

Žvelgiant iš biblinės egzegezės ir teologijos perspektyvos, sprendimas „įsčių vaisiaus“ metaforą maldoje *Ave Maria* bei antifonoje *Salve Regina* pakeisti nuoroda į Jėzų kaip *Marijos sūnų* yra laikytinas ypač nesėkmingu. Vienintelė vieta, kur NT Jėzus yra vadinamas *Marijos sūnumi* yra garsusis Jėzaus atmetimo Nazarete epizodas. Morkaus pasakojimo versija labai reikšminga: „Ar ne šitas yra dailidė, sūnus *Marijos*?“ (žr. Mk 6:3).⁴ Judėjiškoje aplinkoje sūnus įprastai būdavo identifikuojamas vartojant tėvo vardą (net ir tėvui mirus).⁵ Šioje scenoje, priešingai, Jėzus identifikuojamas vartojant jo motinos, o ne tėvo vardą. Vargu, ar evangelijoje taip siekiama parodyti, jog Marija kilmingumu pranoko Juozapą⁶ arba kad Jėzaus broliai buvo Juozapo sūnūs iš ankstesnės santuokos.⁷ Įvertinant priešišką šio epizodo atmosferą labiausiai įtikinančios atrodo tos hipotezės, kurių autoriai čia įžvelgia Jėzaus užgauliojimo (patyčių dėl Jo gimimo legitimumo) potekstę.⁸ Ar nėra taip, kad būtent dėl šitokio tyčiojimosi iš Jėzaus, pasitelkiant *Marijos* vardą, evangelistas Lukas apskritai praleidžia *Marijos* paminėjimą,⁹ pasakodamas šią Nazareto epizodo dalį? Įvertinant Luko požiūrį į Mariją Vaikystės pasakojime, toks jo sprendimas atrodo visiškai logiškas. Ir dėl to tik dar labiau išryškėja anuometinio sprendimo pakeisti Luko(!) evangelijos tekstą, pavadinant Jėzų *Marijos sūnumi*, nesėkmingumas. Ar nebus nutikę taip, kad *Marijos* orumo saugotojai, bėgdami nuo vilko, pataikė ant meškos¹⁰?

Kalbėdamas apie metaforos „įsčių vaisius“ reikšmę, 2008 m. interviu V. Aliulis teigė, kad tai yra „garbingas gemalo ar ateisiančio arba jau gimusio kūdikio apibrėžimas“. Greičiausiai būtent „gemalo“ reikšmė anuometiniams hierarchams atrodė problematiška, nors V. Aliulis nurodo, kad leidimo keisti maldos *Ave Maria* vertimo tekstą buvo prašoma dėl pastoracinių ir katechetinių motyvų:

³ Žr. „vaisius“ in *Lietuvių kalbos žodynas (t. I-XX, 1941-2002): elektroninis variantas*, ed. Gertrūda Naktinienė et al., (Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2005), <http://lkz.lt>.

⁴ Mato evangelijos versija (žr. „Ar šitas nėra tas, [kuris] dailidės sūnus? Ar ne jo motina vadinama Marija?“ Mt 13:55) atrodo kiek švelnesnė, tačiau *Marijos* paminėjime čia galima užčiuopti panašias konotacijas, kaip ir Morkaus tekste.

⁵ Žr. diskusiją: Joel Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27, (New Haven: Yale University Press, 2000) 374-375.

⁶ Žr. diskusiją: Tal Ilan, „'Man Born of Woman ...' (Job 14:1): The Phenomenon of Men Bearing Metronymes at the Time of Jesus“ *NovT* 34 (1992) 30-32.

⁷ Žr. Richard Bauckham, „The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response to John P. Meier“ *CBQ* 56 (1994) 698-699.

⁸ Žr. diskusiją: Ethelbert Stauffer, „Jeschu ben Mirjam. Kontroversgeschichtliche Anmerkungen zu Mk 6:3,“ in *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*, (Edinburgh: T.&T. Clark, 1969) 120-121; Stephen G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 C.E.*, (Minneapolis: Fortress, 1995) 188.

⁹ Žr. frazę: „Ar nėra sūnus Juozapo šitas?“ Lk 4:22.

¹⁰ Šiuo požiūriu reikšmingas kun. L. Nedvecko privačiame pokalbyje išsakytas teiginys, kad mėginimas atsisakyti „įsčių vaisiaus“ metaforos yra problemiškas ir bioetikos požiūriu, kadangi tai gali tapti prielaida ideologiniams išvedžiojimams, siekiant niveliuoti skirtumą tarp biologinės ir surogatinės motinystės. Juk ir surogatinės motinos išnešiotas vaikas jį įsivaikinusios motinos gali būti vadinamas „sūnumi“, tačiau jis nėra „jos įsčių vaisius“.

„Vyskupas Labukas 1965 m. rudenį pop. Pauliui VI žodžiu paaiškino, kad „iščių vaisius“ daugumai lietuvių nieko nesako ir kad ateizmo propagandistai, mokytojai nepraleidžia progų pasityčioti iš vaikų maldų, kurių jie nesupranta. Popiežius, taip pat žodžiu, pritarė, kad Lietuvos hierarchai patvirtintų Angelo pasveikinimą su „tavo Sūnus Jėzus“. Taigi pagrindas pastoracinis, katechetinis, beje, puikiausiai pagrįstas Šventuoju Raštu. Tame pačiame Evangelijos pagal Luką 1 skyriuje, 41 eil., kur šv. Elzbieta Marijos laukiamą kūdikį pavadins jos iščių vaisiumi, 31 eil. angelas jau yra pavadinęs jos Sūnumi. Tai pakartos evangelistas 2 sk. 6 eil.“¹¹

Ar ši metafora bibliniuose tekstuose išties funkcionuoja kaip nuoroda į embrioną, dar būtina ištirti ir įrodyti. Kita vertus, net ir čia išdėstyti pastoraciniai bei katechetiniai argumentai stokoja solidescnio teologinio pagrindo. Galima užtikrintai teigti, kad jau šimtmečius skaičiuojančiai biblinių tekstų vertimo į lietuvių kalbą tradicijai sprendimas frazė *ho karpos tės koilias sou* Lk 1:42 (ir metaforą „iščių vaisius“ kituose bibliniuose tekstuose) pakeisti terminu „sūnus“ yra visiškai nebūdingas:

Autorius, metai	Metai	Ištrauka	Vertimas
---	XVI a. pr. ¹²	---	pagirtha thv tharpu matherv yr paghirtaf gimif fžvatha thava įefus chriřtus
Baltramiejus Vilentas ¹³	1579	Lk 1:42	Pagirta tu effi tarpu moteru ir Pagirtas eft waifus řiwata tawa.
Jonas Bretkūnas ¹⁴	1590	Iz 13:18	Bet Iaunikaiczius kilpiniu nufchauda, ir waifiaus kuno nepafsigail, nei bernelių czedij.
Jonas Bretkūnas ¹⁵	1590	Rd 2:20	Er tada Moteres řawa kuno waifių walgis, iauniaufius waikelius řprindzio ilgus?

¹¹ Dalia Čiočytė, „Kaip paversti seną kalbą nauja? Kun. Vaclovą Aliulį MIC apie liturginių tekstų vertimų problemas kalbina Dalia Čiočytė“ *Naujasis Židinys - Aidai* 6 (2008) 271.

¹² Lietuviškas poterių tekstas, ranka įrašytas 1503 m. išleistos knygos „Tractatus sacerdotalis“ paskutiniame puslapyje. Žr. Ona Matusevičiūtė, „Seniausi lietuviški rankraščiai“ *Švyturys* 13 (1962) 25. Atlikę išsamią kalbinę šio teksto analizę J. Lebedys ir J. Palionis teigia, jog „tas faktas, kad dekalogas neįtrauktas į konvoliutą, verčia manyti, kad lietuviškasis tekstas įrašytas jokių būdu ne XVI a. antrojoje pusėje, bet anksčiau, greičiausiai, amžiaus pradžioje.“ Jurgis Lebedys ir Jonas Palionis, „Seniausias lietuviškas rankraštinis tekstas“ *Bibliotekininkystės ir bibliografijos klausimai* 3 (1964) 119.

¹³ Baltramiejus Vilentas, *Euangelias bei Epistolas, Nedeliu ir schwentuju dienosu skaitomosias, Baszniczosu Chriksczonischkosu, pilnai ir wiernai pergulditas ant Lietuwischka Szodzia, per Baltramieju Willenta, Plebona Karalauczui ant Schteindama, 1579.* (Internetinis leidinys: Baltramiejus Vilentas, *Evangelijos vei Epistolas, 1579*, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).

¹⁴ Jonas Bretkūnas, *Biblia, tatau esti wisas Schwentas Raschtas, lietuvischkai pergulditas per Janą Bretkuną Lietuvos pleboną Karaliauczui, (1590).* (Internetinis leidinys: Jonas Bretkūnas, *Biblija. Izaijo knyga, 1590*, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).

¹⁵ Jonas Bretkūnas, *Biblia, tatau esti wisas Schwentas Raschtas, lietuvischkai pergulditas, per Janą Bretkuną Lietuvos pleboną Karaliauczui, (1590).* (Internetinis leidinys: Jonas Bretkūnas, *Biblija. Raudų knyga, 1590*, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).

Jonas Bretkūnas ¹⁶	1590	Lk 1:42	Paſchlawinta tu tarp materų, ir paſchlawintas <i>waifius žiwata tawa</i> .
Mikalojus Daukša ¹⁷	1599	Lk 1:42	Págirtá tu tarp móterų ir pagirtas <i>waifius iſcios tawós</i> .
Lozorius Zengštokas ¹⁸	1612	Lk 1:42	pagirta tu effi tarpu moteru ir Pagirtas eft <i>waifus žiwata tawa</i> .
Jonas Rėza ¹⁹	1625	Ps 132:11	Aſch ant tawo Softo pafodinſiu <i>Waifiu tawo kuno</i> .
Jonas Jaknavičius ²⁰	1647	Lk 1:42	Pagirta tu terp moteru ir pagirtas <i>wayfius žiwato táwo</i> .
Boguslavas Chilinskis ²¹	1662	Lk 1:42	Paſławinta (efi) terp Moteriu ir paſławintas ira <i>wayfius žiwata tawo</i> .
Samuelis Bitneris ²²	1701	Lk 1:42	Paſławinta effi tu tarp moterų ir paſławintas <i>waifus žiwato tawo</i> .
Jokūbas J. Kvantas ²³	1727	Lk 1:42	pagirta tu effi tarp Moterų, ir pagirtas <i>Waifus tawo žywato</i> .

¹⁶ Jonas Bretkūnas, *Biblia, tatau esti wisas Schwentas Raschtas, lietuvischkai pergulditas per Janą Bretkuną Lietuvos pleboną Karaliaucziui*, 1590, ed. Jochen D. Range, *Biblia Slavica, Serie VI: Supplementum Biblia Lithuanica 2.7*, (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2017) 136.

¹⁷ Mikalojus Daukša, *Postilla catholica, tati est Ižguldimas ewangeliju kiekvienos nedelos ir szwėtes per wissus metus*, (Vilnius, 1599). (Internetinis leidinys: *Mikalojus Daukša, Postilė*, 1599, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).

¹⁸ Lozorius Zengštokas, *Evangelias / bei Epistolas / Nedeliu ir Schwentuiu dienofu ſkaitomafias / Baſzniczofu Crikſſczonifchkoſu / pilnai ir wiernai pergulditas ant Lietuwifchka ſzodzia / per Baltramiejū Willenta / Plebona Karaloucziui ant Scheindama. Priegtam / ant gala priedeta ira / Hiſtoria apie muka ir ſmerti Wiefchpattes muſu Ieſaus Chriſtaus / pagal kieturiu Evangeliftu. A Nu Diewuj ant garbes / bei Chrikſchczonims ant naudos / per Lazaru Sengſtak / Lietuwos Plebona Karaliauczios atnaugintos, (Iſchſpauſtas Karalauczuie per Iona Fabriciu / Metu M. DC. XII). (Internetinis leidinys: Lozorius Zengštokas, *Evangelijos bei Epistolas*, 1612, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).*

¹⁹ Jonas Rėza, *Pſalteras Dowido / Ing Lietuwifchkus Szodzjus pirmiaufei iſchgulditas / Per K. Iona Bretkuna / Lietuwninku Plebonu buwufi Karalauczoie Pruffu Szəemeie. Bet nu dabbar Ant Mielafſtiwoio Brandenburgifchko Erczikio Pruffu / [et]c. [et]c. per thu Prufifchku paliktu Rodos ponu maloningoio iſſakimo Per K. Jona Rehſa dabbar ſchittu cziefu Lietuwninku plebonu Karaliauczioie ſupilnaſte atnaugintas [...] (Karaliauczioje Pruffu: per Lorinczu Segebadu, Mətoffa Chriſtaus 1625). (Internetinis leidinys: Jonas Rėza, *Pſalteras Dovydo*, 1625, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).*

²⁰ Jonas Jaknavičius, *Ewangelie polskie y litewskie tak niedzielne iako y wszystkich ſwiąt, ktore w Koſciele Katholickim, wedlug Rzymſkiego porzadku przez cały rok czytaiq*, (1647). (Internetinis leidinys: Jonas Jaknavičius, *Ewangelie Polskie y Litewskie*, 1647, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).

²¹ Samuelis Boguslavas Chylinskis, *Biblia Litewska Chylińskiego: Nowy Testament. Tom II - Tekst*, ed. Czesław Kudzinowski ir Jan Otrębski, (Poznań: Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, 1958) 97.

²² Samuelis Bitneris, *Naujas Teſtamentas Lietuwifſkas / Su didžiu dabojimu perguldijtas ir Lietuwnikams tiek Karaliſteje Pruffos tiek ir did ioje Lietuwoje ant iſmánimo ſudawáditas / nūg Czjyrū Lietuwnikū. Su Prakalbā ape pėrguldimus Sz. Ráſto ing kalbas kiekvienai giminei prigimtas Bernhardaus von Zanden, (Karalauczuje: Iſſpauſtas nūg Potámkū Reuznėraus, Métu 1701). (Internetinis leidinys: Samuelis Bitneris, *Naujas Teſtamentas*, 1701, perrašą ir žodžių formų konkordancijas parengė Ona Aleknavičienė, Jurgita Venckienė, Vytautas Zinkevičius, 2008; <http://seniejirastai.lki.lt/>).*

²³ Jokūbas Joakimas Kvantas, *Das Neue Teſtament Unfers Herrn Ieſu Chriſti und der Pſalter Davids Deutſch und Litthauifch auf Hohen allernädigſten Befehl Ihro Königl. Majeſtät in Preuffen ausgefertiger von Johann Jacob Qvandt*, (Königsberg:

—	1728 ²⁴	Ps 132:11	aš taw ant tawo Softo pafodyfu <i>Waifų tawo Kuno.</i>
Jokūbas J. Kvantas ²⁵	1755	Lk 1:42	perzegnota tu effi tarp moterū, ir perzegnotas <i>waifus tawo zywato.</i>
Juozapas A. Giedraitis ²⁶	1816	Lk 1:42	Pagirta tu tarp moteru, ir pagirtas <i>waysius žiwato tawo.</i>
Liudviko M. Rėzos Kvanto vert. redakcija ²⁷	1816	Lk 1:42	Pašlowinta esi tu tarp moteru, ir pašlowintas <i>waysius tawo žiwato.</i>
Juozapas Skvireckas ²⁸	1934	Lk 1:42	Pagirta tu tarp moterų ir pagirtas <i>tavo įsčios vaisius.</i>
Antanas Šernas, Povilas Jakubėnas ²⁹	1937	Lk 1:42	Palaiminta tu tarp moterų ir palaimintas <i>tavo iščiaus vaisius.</i>
Algirdas Jurėnas ³⁰	1961	Lk 1:42	Tu labiausiai palaiminta tarp moterų, ir palaimintas <i>tavo įsčių vaisius!</i>
Česlovas Kavaliauskas ³¹	1972	Lk 1:42	Tu labiausiai palaiminta iš visų moterų ir palaimintas <i>tavo įsčių vaisius!</i>
Antanas Liesis ³²	1973	Ps 132:11	<i>Palikuonį</i> tavo aš pasodinsiu ant tavojo sosto.

Verlegts Chriftoph Gottfr. Eckart, 1727). Internetinis leidinys: ---, *Naujasis Testamentas*, 1727, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).

²⁴ *Pfalteras Dowido Lietuwifskay ir Wokifchkay fu Kiekwiemo Pfalmo trumpu Pranešimmu*, (Karaláuczuje, Mete 1728). (Internetinis leidinys: ---, *Psalteras Dovydo*, 1728, perrašą ir žodžių formų konkordancijas parengė Ona Aleknavičienė, Jurgita Venckienė, Vytautas Zinkevičius, 2008; <http://seniejirastai.lki.lt/>)

²⁵ Jokūbas Joakimas Kvantas, *Biblia, tai esti: Wissas Szwentas Rásztas, Séno ir Naujo Testamento / pagal wokiszka pėrstátimq d. Mertino Luteraus, su kiekwiemo pėrskyrimo trumpu praneszimmu, ir reikalingu pazenklinnimu tu paczų žodzų, kurrie kittose pėrskyrimose randomi, nū kellū mokytojū Lietuwoj' lietuwiszkay pėrstattytas, ir antrą kartą iszpáustas*, (1755) 1524.

²⁶ Juozapas Arnulfas Giedraitis, *Naujas Istatimas Jezaus Christaus Wieszpatis musu Lietuwiszkų Ležuwiu iszgulditas par Jozapa Arnulpa kunigaykszi Giedrayti Wiskupa Žiemaciu, Ženklininka S. Stanislovo*, (Wilniuje: Iszpaustas pas Kunigus Missionorius, 1816) 85.

²⁷ Liudvikas Gediminas Rėza, *Philologisch-kritische Anmerkungen zur litauischen Bibel*, (1816). (Internetinis leidinys: Lozorius Zengštokas, *Liudvikas Gediminas Rėza, Philologisch-kritische Anmerkungen zur litauischen Bibel*, 1816, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).

²⁸ Juozapas Skvireckas, *Šventasis Raštas Senojo ir Naujojo Istatymo arba Testamento: su Vulgatos tekstu. Šventasis Raštas Naujojo testamento I: Evangelijos pagal Matą, Morkų, Luką ir Joną, Apaštalų darbai*, (Kaunas: Šviesa, 1937) 172.

²⁹ Antanas Šernas ir Povilas Jakubėnas, *Mato, Morkaus, Luko ir Jono evangelijos: Luko evangelija*, (Šiauliai: Grafika, 1937) 4.

³⁰ A. Jurėnas ir Ps 132:11 tekstą verčia pažodiškai, tiesa, vietoj „įsčių“ vartodamas „vyriškesnį“ terminą „kūnas“: „Vieną tavo kūno vaisiaus aš pasodinsiu tau į sostą.“ Žr. Algirdas Jurėnas, *Mūsų Viešpaties ir Gelbėtojo Jėzaus Kristaus Naujasis Testamentas. Psalmi*, (London: The British and Foreign Bible Society, 1961) 76, 146.

³¹ Česlovas Kavaliauskas, *Naujasis Testamentas: Keturių evangelijos. Apaštalų raštai*, (Vilnius-Kaunas: Lietuvos TSR vyskupijų Ordinarių kolegija, 1972) 143.

³² Antanas Liesis, *Psalmynas: Penkios knygos*, (Vilnius: Lietuvos TSR vyskupijų Ordinarių kolegija, 1973) 215. Apie A. Liesio polinkį į „laisvesnį“ vertimą taikliai rašė V. Aliulis: „<...> jam kartais kliudydavo subjektyvaus interpretavimo pavojus. Jis mat kuo labiausiai vertino suprantamumą. Sakydavo: „Geram vertimui nereikia komentaro“, o šiuo dėsniu vadovaudamasis vertėjas neišvengiamai įtraukia savo komentarą į patį vertimą.“

Ladas Tulaba ³³	1979	Lk 1:42	Palaiminta tu tarp moterų ir palaimintas tavo <i>įsčios vaisius!</i>
Kostas Burbulyš ³⁴	1980	Lk 1:42	Tu labiausiai palaiminta iš visų moterų, ir palaimintas tavo <i>vaisius!</i>
Ekumeninis vertimas ³⁵	2023	Lk 1:42	Palaiminta tu tarp moterų ir palaimintas tavo <i>įsčių vaisius!</i>

Čia išvardyta ištisa plejada liudijimų rodo ne tik turtingą, bet ir nuoseklumu bei ištikimybe tekstui pasižyminčią, biblinių tekstų vertimo į lietuvių kalbą tradiciją. Vargu, ar nepriklausomoje Lietuvoje vis dar galima remtis sovietinės spaudos laikais padarytų sprendimų autoritetingu, ypač atsižvelgiant į čia išvardytų šaltinių šimtmečiais liudijamą ištikimybę kuo tikslesnio biblinės minties perteikimo pašaukimui.

T y r i m o p r o b l e m a . Programiniais Vaikystės pasakojimo (Lk 1-2) teksta Lukas „orientuoja“ skaitytoją, kviesdamas jį užimti tam tikrą hermeneutinę poziciją ne tik Luko raštijos, bet ir viso Šventojo Rašto tekstų atžvilgiu. Nelengvas hermeneutinis klausimas, *kaip* Trečiosios evangelijos autorius tai daro ir *kurlink* jis kreipia skaitytoją Lk 1:42 vartodamas metaforą „įsčių vaisius“, išties yra *Bažnyčios*, besirūpinančios Dievo Žodžio sklaida ir tinkamu interpretavimu, klausimas. *Bažnyčiai* Lietuvoje tai yra ypatingai aktuali problema, susijusi su liturginiais maldos *Ave Maria* ir antifonos *Salve Regina* teksta, kuriuose šiuo metu metafora „įsčių vaisius“ yra pakeista terminu „sūnus“. Kadangi ši metafora vartojama maldų tekstuose, nuo jos vartosenos vienaip ar kitaip priklauso *Bažnyčios* tikėjimo turiniai bei, galiausiai, jos šiandienio gyvenimo ir veikimo kryptis.

T y r i m o t i k s l a s . Nustatyti frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) turinio aprėptį ir naratyvinę funkciją bei atskleisti jos teologinių implikacijų spektrą.

T y r i m o u ž d a v i n i a i . Aprašyti frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) ir sinoniminių ištarų vartoseną biblinėje ir ekstra-biblinėje literatūroje. Nustatyti skirtumą tarp vyraujančios metaforos „įsčių vaisius“ interpretavimo tendencijos ir biblinių tekstų analize pagrįstos turinio aprėpties traktuotės. Nustatyti Aplankymo scenos (Lk 1:39-56) naratyvinę funkciją Apreiškimo

Žr. Vaclovas Aliulis, „Psalmyno vertimų keliama klausimai,“ in *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai*, (Vilnius: Lietuvių katalikų mokslo akademija, 2005) 47.

³³ Ladas Tulaba, *Šventasis Raštas Naujojo Testamento: Keturių Evangelijų ir Apaštalių darbai* (Roma: F. Faily, 1979) 250.

³⁴ Kostas Burbulyš, *Šventasis Raštas, komentarai – aiškinimai. Lukas - Jonas*, (Chicago: ViVi Printing, 1980) 14. K. Burbulyš vertimai (panašiai kaip ir A. Liesio) pasižymi parafrazių gausa. Pvz. Pr 30:2 tekste frazė „duok man įsčių vaisių“ jis perfrazuoja į „noriu turėti tavo vaikų“: Kostas Burbulyš, *Šventasis Raštas: komentarai – aiškinimai. Pirmoji Mozės knyga: Pradžia*, (Chicago: ViVi Printing, 1985) 126. Frazę „įsčių vaisius“ Ps 132:11 vertime jis keičia terminu „palikuonis“: Kostas Burbulyš, *Šventasis Raštas: komentarai – aiškinimai. Nehemijo - Psalmių knyga*, (Chicago: ViVi Printing, 1988) 331. Kita vertus, nors Mch 6:7 frazė „įsčių vaisius“ jis keičia terminu „vaikai“, Rd 2:20 šią frazę jis verčia jau pažodiškiau: „kūno vaisius.“ Žr. Kostas Burbulyš, *Šventasis Raštas: komentarai – aiškinimai. Jer R - Malachijo knyga*, (Chicago: ViVi Printing, 1988) 240, 29.

³⁵ Laimonas Nedveckas et al., *Evangelija pagal Luką su komentarais*, (Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 2023) 4.

pasakojimo kontekste, išryškinant Marijos charakterizavimo ir jos lyginimo (sinkrizės principu) su Zacharijo bei Elzbietos personažais svarbą. Nustatyti frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) funkciją Aplankymo scenos ir Apreiškimo pasakojimo kontekste, atskleidžiant biblinių šios frazės sąšaukų interpretacinį horizontą. Atskleisti teologinių frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) implikacijų aprėptį sandorinės ir palaiminimų teologijos perspektyvoje.

T y r i m o o b j e k t a s . Frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) turinys, funkcija ir teologinės implikacijos.

T y r i m o k l a u s i m a s . Kaip Aplankymo scenos teksto autorius norėjo, kad būtų suprantamas frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) turinys, funkcija ir teologinės implikacijos?

T y r i m o m e t o d a i . Vykdamt egzegetinę ir teologinę frazės *ho karpos tės koilias* turinio, funkcijos ir teologinių implikacijų Lk 1:42 tekste analizę remiamasi įvairių biblinės kritikos priečių metodologijomis, kurios, vykdant atskirus tyrimo etapus, leidžia analizuojamiems tekstams užduoti tinkamus klausimus.

Frazės turinio analizė. Biblinių tekstų turinio analizės visumą, anksčiau apibendrintai vadintą *istoriniu kritiniu* metodu, dabar priimta skirstyti į tris pagrindinius šios metodologijos taikymo etapus: a) formos kritiką; b) šaltinių kritiką; c) redakcijos kritiką. Remiantis *formos* kritikos metodologija bus analizuojamos Apreiškimo pasakojimo (Lk 1:5-56) teksto sintaksės, statistikos, žodžių vartosenos, frazių semantinių laukų, veiksmo bei kalbos pozicionavimo pasakojime ypatybės.³⁶ Formos kritikos metodologija padės atpažinti, kokia yra analizuojamo literatūrinio vieneto paskirtis platesniame – tiek Luko evangelijos, tiek visos Biblijos – pasakojimo kontekste. Šia prasme „kontekstas“ (ypač dėl atsikartojančių frazių, būdingos terminijos bei sintaktinių konstrukcijų ir aliuzijų) gali apimti skirtingas tekstų grupes, kurias priimta vadinti „interpretaciniu horizontu“. Frazės *ho karpos tės koilias* analizės atveju, hermeneutinės gijos nusidriekia per daugelį Biblijos tekstų, todėl šis „interpretacinis horizontas“ bus gana platus. Svarbu pabrėžti, jog šio „horizonto“ identifikavimas yra daugiakryptis hermeneutinis judesys: jis neišvengiamai veikia tolimesnius analizės etapus, o taip pat ir kitų – su analizuojama fraze susijusių – tekstų analizę bei interpretaciją. Nors pastaruoju metu *šaltinių kritikos* metodologijos išskirtinumu neretai suabejojama³⁷, frazės *ho karpos tės koilias* analizėje šio metodo taikymas gali būti ypač vaisingas: jis leis įvardyti, ar ir kaip Senajame Testamente vartojami šios frazės atitikmenys yra kalbiškai susiję su Lk 1:42 vartosena.

³⁶ Žr. Christoph Dohmen, „Untergang oder Rettung der Quellenscheidung? Die Sintfluterzählung als Prüfstein der Pentateuchexegese,“ in *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, ed. André Wénin, (Leuven: Peeters, 2001) 91. Pažymėtina, kad veikėjų ir pasakojimo scenų kaita bibliniuose naratyvuose taip pat labai reikšminga, nes ji atspindi giluminę teksto struktūrą. Žr. diskusiją: Johannes P. Floss, „Form, Source, and Redaction Criticism,“ in *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, ed. John W. Rogerson ir Judith M. Lieu, (Oxford: Oxford University Press, 2008) 591-633.

³⁷ Žr. diskusiją: Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, (Stuttgart: Kohlhammer, 2001) 113-118.

Toks tyrimas yra būtina tolimesnės teologinių implikacijų analizės prielaida. *Redakcijos kritika* metodologine prasme yra traktuojamas kaip atskirų pasakojimo elementų bei kompozicijų literatūrinio susiejimo ir redagavimo tyrimas,³⁸ kuris leidžia išvelgti šios redakcijos autoriaus strategiją bei tikslą. Tokia analizė leis identifikuoti atskirų perikopės elementų tarpusavio ryšių pobūdį. Šio tyrimo etapo rezultatai yra svarbi vėlesnės – frazės *ho karpos tės koilias* funkcijos – analizės prielaida.

Frazės funkcijos analizė bus vykdoma remiantis retorinės ir naratyvinės kritikos metodologijomis. *Retorinė kritika* padės identifikuoti autoriaus įgūdžiais bei pasirinktomis stilistinėmis priemonėmis paremtus įtikinėjimo veiksmus, skirtus tiek anuometiniams, tiek šiandieniams evangelinio teksto adresatams (pvz., veikėjų lyginimą tarpusavyje sinkrizės principu).³⁹ Šios analizės rezultatai yra komplementaraus pobūdžio. Jie tampa tinkamu atspirties tašku teksto *naratyvinei kritikai*, kurios šeši klasikiniai metodiniai žingsniai bus vykdomi ir šiame tyrime, analizuojant esminius Lk 1:5-56 naratyvo kriterijus: a) „istorijos“ ir „pasakojimo“ skirtį,⁴⁰ kuri atskleidžia kūrybinę ir teologinę evangelisto strategiją, susijusią ir su tiriamos frazės funkcija; b) laiko dinamiką pasakojime; c) siužeto ir scenų pobūdį; d) pasakotojo ir naratyvo adresato santykį; e) pasakojimo perspektyvų kaitą; f) pasakojimo personažus ir jų charakterizavimo ypatybes. Remiantis naratyvinės kritikos metodologija pirmiausiai bus siekiama identifikuoti frazės *ho karpos tės koilias* konteksto – Aplankymo scenos (Lk 1:39-56) – naratyvinę funkciją Apreiškimo pasakojimo kontekste, o po to bus analizuojama ir pačios frazės naratyvinės funkcijos problematika.

Frazės teologinių implikacijų analizė. Šioje tyrimo dalyje, remiantis ankstesnių analizės etapų rezultatais, teologinės frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) implikacijos bus analizuojamos žvelgiant iš sandorinės teologijos bei sandorinių palaiminimų hermeneutinės perspektyvos. Analizuojant Nojaus, Abraomo, Sinajaus bei Dovydo sandorinių tekstų „aidus“ Apreiškimo pasakojime bus atskleistos „iščių vaisiaus“ metaforos ekleziologinės bei soteriologinės interpretacijos galimybės. Savo ruožtu, aliuzijų į sandorinių, testamentinių, sveikinimo, dėkojimo ir gėrėjimosi palaiminimų tekstus tyrimas leis identifikuoti esminį Trečiosios evangelijos autoriaus tikslą šiame Vaikystės pasakojimo etape. Evangelistas Lukas išskirtinai harmoningu bei pozityviu pasakojimu apie perėjimą nuo pirmųjų sandorų Izraelio prie Naujosios sandoros Dievo Tautos orientuoja skaitytoją ne tik tolimesnio evangelinio naratyvo,

³⁸ Žr. Wolfgang Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 165.

³⁹ Žr. Margaret M. Mitchell, „Rhetorical and New Literary Criticism,“ in *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, ed. John W. Rogerson ir Judith M. Lieu, (Oxford: Oxford University Press, 2008) 625.

⁴⁰ Supaprastintai galima teigti, jog „istorija“ laikomas tas naratyvas, kuriuo pasakoma, kas nutiko, o „pasakojimu“ – kaip tai nutiko. Žr. diskusiją: Seymour Chatman, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, (Ithaca: Cornell University Press, 1978) 19-20.

bet ir, plačiąja prasme, visos Išgelbėjimo istorijos atžvilgiu, skatindamas ją atpažinti sandominio „iščių vaisiaus“ palaiminimo pažado išsipildymą ne tik kaip istorinę, bet ir kaip nuolat aktualią mariologinę, kristologinę, ekleziologinę bei soteriologinę tikrovę.

Ginamieji disertacijos teiginiai. Frazės *ho karpos tės koilias* turinio analize parodoma, jog ši frazė bibliniuose tekstuose vartojama tik kaip nuoroda į kūdikį po gimimo (nevarojant jos, kaip nuorodos į embrioną prenatalinėje fazėje). Tą akivaizdžiai įrodo metaforos „iščių vaisius“ kolektyviškumas (kuomet šia fraze apibūdinamas ne vienas konkretus palikuonis, bet jų kolektyvinė visuma) bei neutralumas lyties atžvilgiu (kai kalbama ne tik apie moters, bet ir apie vyro „iščių vaisių“). Kadangi Apreiškimo pasakojimo (Lk 1:5-56) autorius nenurodo, kad frazė *ho karpos tės koilias* Lk 1:42 turinio atžvilgiu turi būti interpretuojama kitaip negu likusiuose bibliniuose tekstuose, būtent toks turinys jai priskiriamas ir Aplankymo scenos (Lk 1:39-56) kontekste. Aplankymo scenos naratyvinės funkcijos analize parodoma, kad esminių eigos paralelizmo naratyviniu tikslu yra laikytinas Marijos charakterizavimas, sinkrizės principu atskleidžiant jos personažo viršenybę kitų pasakojimo veikėjų atžvilgiu. Aplankymo scena yra laikytina Marijos charakterizavimo kulminacija, o Lk 1:42 minimas jos „iščių vaisius“ yra naratyvinis šio charakterizavimo dėmuo. Naratyvine frazės *ho karpos tės koilias* funkcijos analize atskleidžiama, kad: a) pasitelkdamas „iščių vaisiaus“ metaforą autorius Aplankymo scenoje tuo pat metu ir akcentuoja Marijos nėštumo klausimą, ir drauge vengia įvardyti, ar Marija šioje scenoje iš tiesų yra pastojusi; b) tokia autoriaus strategija leidžia jam naratyviškai nutylėti Marijos pastojimo ir nėštumo legitimumo problemą, su kuria susiduria, pvz., Mato evangelijos autorius; c) pasirinkta metafora leidžia pasakotojui „pridengti“ Jėzaus dalyvavimą Aplankymo scenos pasakojime, taip fokusuojant skaitytojo dėmesį į Mariją. Frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) biblinių sąsąukų analize atskleidžiama, kad evangelistas Lukas Elzbiotos palaiminimo formuluotę emfatiškai sieja su deuteronomistinės tradicijos Sinajaus sandoros atnaujinimo palaiminimų pažadais (žr. Įst 7:13, 28:3-4). Žvelgiant iš šios perspektyvos atsiveria galimybė Mariją aplankymo scenoje traktuoti kaip Naujosios sandoros Izraelio personifikaciją, o jos „iščių vaisių“, remiantis frazės *ho karpos tės koilias* turinio analize, interpretuoti kolektyviai – kaip būsimuosius Naujosios sandoros Izraelio (t. y. Bažnyčios) narius. Sąsajos tarp Lk 1:42 ir Pr 30:2, Ps 132:11, Rd 2:20 bei Mch 6:7 tekstų atskleidžia tokios Marijos bei jos „iščių vaisiaus“ traktavimo perspektyvos pagrįstumą. Teologinių frazės *ho karpos tės koilias* implikacijų analize atskleidžiama, kad esmine teologine Aplankymo scenos funkcija yra laikytinas slinkties nuo pirmųjų sandorų Izraelio (kurį personifikuoja Elzbieta bei Jonas) prie „atkurtojo“ Naujosios sandoros Izraelio – Bažnyčios (kurios anticipaciją personifikuoja Marija, o pilnatvę simbolizuoja jos „iščių vaisius“) interpretavimas. Dramatišką epochų kaitos tikrovę Trečiosios evangelijos autorius vaizduoja emfatiškai akcentuodamas šio įvykio harmoniją bei džiugesį: Elzbieta

(pirmųjų sandorų Izraelis) Marija („atkurtuoju“ Izraeliu) gėrisi, ją sveikina, jai dėkoja ir testamentinio palaiminimo „aidais“ pripažįsta jai ir jos „iščių vaisiui“ sandorinių palaiminimų pažadų adresatų statusą.

M o k s l i n i s t y r i m o n a u j u m a s . Frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) turinio, naratyvinės funkcijos bei teologinių implikacijų tyrimui skirtos monografijos dar nėra. Taip pat, nors nemažai egzegetų pastebi, jog pasitelkdamas eigos paralelizmą evangelistas Lukas sinkrizės principu lygina Jėzų su Jonu, išsamių tyrimų, kuriais būtų atskleista, jog lygiai taip sinkrizės principu Lukas lygina ir Mariją su Zachariju bei Elzbieta, iki šiol nėra buvę. Nauja įžvalga laikytina ir Elzbietos bei Marijos kaip pirmųjų sandorų ir Naujosios sandoros Izraelio personifikacijų Aplankymo scenoje hipotezė, kuria remiantis naujai interpretuojama teologinė Aplankymo scenos funkcija Apreiškimo pasakojimo kontekste.

P r a k t i n i s d i s e r t a c i j o s n a u j u m a s . Kad Bažnyčia Lietuvoje galėtų tinkamai orientuoti šiandienos tikintįjį maldos *Ave Maria* ir antifonos *Salve Regina* liturginių tekstų (ir ypač – metaforos „iščių vaisius“) atžvilgiu, jai pačiai reikalingi kokybiški įrankiai, leidžiantys pirmiausia biblinės egzegezės bei teologijos požiūriu interpretuoti metaforos „iščių vaisius“ turinį, funkciją ir teologines implikacijas Lk 1:42 tekste. Šiuo tyrimu siekiama ne tik pateikti atsakymą į tyrimo klausimą, bet ir atverti galimybes vaisingam bei adekvačiais duomenimis pagrįstam dialogui dėl lietuviškųjų liturginių tekstų vertimo korekcijos.

T y r i m o s t r u k t ū r a . Pirmojoje disertacijos dalyje apibrėžiamas frazės *ho karpos tės koilias* turinys ir atskleidžiama, kad metafora „iščių vaisius“ bibliniuose tekstuose reiškia palikuonį po gimimo (tiek asmenine, tiek kolektyvine prasme). Antrojoje disertacijos dalyje analizuojama naratyvinė Aplankymo scenos (Lk 1:39-56) funkcija ir atskleidžiama, kad eigos paralelizmo kontekste ne tik Jėzus su Jonu, bet ir Marija su Zachariju bei Elzbieta yra lyginami sinkrizės principu, parodant Marijos išskirtinumą. Pirmajame trečiosios tyrimo dalies skyriuje nagrinėjama frazės *ho karpos tės koilias* naratyvinė funkcija ir parodoma, kad pasitelkdamas metaforą „iščių vaisius“ Apreiškimo pasakojimo autorius: a) ir akcentuoja, ir tuo pat metu nutyli naratyvinę Marijos nėštumo indikaciją; b) išvengia Marijos pastojimo legitimumo problemas; c) „pridengia“ Jėzaus dalyvavimą Aplankymo scenos įvykiuose. Antrajame šios dalies skyriuje nagrinėjamos biblinės frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) sąšaukos ir atskleidžiama, kad Aplankymo scenoje evangelistas galimai vaizduoja Elzbietą ir Mariją kaip atskirų Izraelio istorinių etapų personifikacijas. Ketvirtojoje disertacijos dalyje pateikiama frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) teologinių implikacijų analizė. Sandorinės teologijos požiūriu atskleidžiama, kad Lukas naujatestamentinius įvykius interpretuoja kaip senųjų Izraelio sandorų išsipildymą, o palaiminių teologijos požiūriu parodoma, jog dramatišką epochų kaitos momentą Trečiosios

evangelijos autorius, Aplankymo scenoje pasitelkdamas laiminimo teologiją, pateikia kaip harmoningą ir išskirtinai džiugų įvykį.

Literatūros apžvalga. Analizėje buvo remiamasi svarbiausiais Luko evangelijos komentarais, tarp kurių paminėtini H. Marshall,⁴¹ C. Talbert,⁴² J. Fitzmyer,⁴³ E. Ellis,⁴⁴ L. Sabourin,⁴⁵ J. Ernst,⁴⁶ J. Nolland,⁴⁷ C. Evans,⁴⁸ R. Tannehill,⁴⁹ M. Wolter,⁵⁰ D. Bock,⁵¹ J. Green,⁵² F. Bovon,⁵³ C. Rowe⁵⁴ veikalai. Vaikystės pasakojimo (Lk 1-2) bei įvairi atskirų šio naratyvo perikopių problematika nagrinėjama pasitelkiant F. Spitta,⁵⁵ R. Laurentin,⁵⁶ S. Farris,⁵⁷ R. Horsley,⁵⁸ R. Brown,⁵⁹ M. Coleridge,⁶⁰ K. Kuhn⁶¹ ir C.-W. Jung⁶² tyrimuose pateiktomis išvalgomis bei argumentais. Analizuojant senatestamentinių tekstų „aidų“ bei aliuzijų svarbą Luko evangelijoje remiamasi H. Ringgren,⁶³ R. Hays,⁶⁴ ir K. Litwak⁶⁵ darbais bei išvalgomis. Metaforinės kalbos bei veikėjų personifikacijos problematika nagrinėjama pasitelkiant

⁴¹ Howard I. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, (Exeter: Paternoster, 1970); Howard I. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, (Exeter: Paternoster Press, 1978).

⁴² Charles H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, (Missoula, MT: Scholars Press, 1974).

⁴³ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, translation, and notes*, AB 28, (Garden City, NY: Doubleday, 1981).

⁴⁴ Edward E. Ellis, *The Gospel of Luke*, NCBC, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981).

⁴⁵ Leopold Sabourin, *The Gospel According to Luke. Introduction and Commentary*, (Bombay: Paulist Publ., 1984).

⁴⁶ Josef Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, NTC, (Brescia: Morcelliana, 1985).

⁴⁷ John Nolland, *Luke 1-9:20*, WBC 35A, (Dallas, TX, 1989).

⁴⁸ Christopher F. Evans, *Saint Luke*, TPINTC, (London: SCM, 1990).

⁴⁹ Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume 1: The Gospel According to Luke*, (Philadelphia: Fortress Press, 1991).

⁵⁰ Michael Wolter, „Wann wurde Maria schwanger? Eine vernachlässigte Frage und Ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1-2),“ in *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien: Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag*, ed. Rudolf Hoppe ir Ulrich Busse, BZNW 93, (Berlin: Walter de Gruyter, 1998); Michael Wolter, *The Gospel According to Luke. Volume I (Luke 1-9:50)*, Studies in Early Christianity, (Waco, TX: Baylor University Press, 2016).

⁵¹ Darrell L. Bock, *Luke*, BECNT 3, (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994); Darrell L. Bock, *A Theology of Luke and Acts: God's Promised Program, Realized for All Nations*, BTNT, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012).

⁵² Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, NICNT, (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997).

⁵³ François Bovon, *Luke*, Hermeneia 4, (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002).

⁵⁴ Christopher Kevin Rowe, *Early narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*, BZNW 139, (Berlin: Walter de Gruyter, 2006).

⁵⁵ Friedrich Spitta, „Die Chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc 1 und 2“ ZNW 7, nr. 1 (1906).

⁵⁶ René Laurentin, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique - historicité et théologie*, (Paris: Desclée, 1984).

⁵⁷ Stephen Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance*, JSNTSup 9, (Sheffield: JSOT, 1985).

⁵⁸ Richard A. Horsley, *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context*, (New York: Crossroad, 1989).

⁵⁹ Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, AYBRL, (New York: Doubleday, 1993).

⁶⁰ Mark B. Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1-2*, JSNTSup 88, (Sheffield: Academic Press, 1993).

⁶¹ Karl A. Kuhn, „The Point of the Step-parallelism in Luke 1-2“ NTS, NTS 47, nr. 1 (2001).

⁶² Chang-Wook Jung, *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative*, LNTS 267, (London: T&T Clark, 2004).

⁶³ Helmer Ringgren, „Luke's Use of the Old Testament“ HTR 79, nr. 1-3 (1986).

⁶⁴ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels*, (Waco, TX: Baylor University Press, 2016).

⁶⁵ Kenneth D. Litwak, *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually*, JSNTSup 282, (London: T&T Clark International, 2005).

P. Ricœur,⁶⁶ D. Davidson,⁶⁷ J. Sosicke⁶⁸ ir G. Lakoff bei M. Johnson⁶⁹ atliktus tyrimus. Su sandorine teologija susijusių frazės *ho karpos tės koilias* teologinių implikacijų analizė atlikta remiantis D. McCarthy,⁷⁰ H.-J. Kraus,⁷¹ T. Herter,⁷² S. Hahn,⁷³ P. Gentry ir S. Wellum⁷⁴ ir J. Redd⁷⁵ veikalais, o su palaiminimų teologija susijusios implikacijos nagrinėtos pasitelkiant C. Fensham,⁷⁶ C. Westermann,⁷⁷ C. Mitchell⁷⁸ ir M. Zehnder⁷⁹ atliktų tyrimų rezultatus.

⁶⁶ Paul Ricœur, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, UTRC 37, (Toronto: University of Toronto Press, 1977).

⁶⁷ Donald Davidson, „What Metaphors Mean,“ in *On Metaphor*, ed. Sheldon Sacks, (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

⁶⁸ Janet M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, (Oxford: Oxford University Press, 1985).

⁶⁹ George Lakoff ir Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

⁷⁰ Dennis J. McCarthy, *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions*, (Basil Blackwell: Peter Lang, 1972).

⁷¹ Hans-Joachim Kraus, „God's Covenant: Old and New Testaments,“ in *A Covenant Challenge to Our Broken World*, ed. Allen O. Miller, (Atlanta: World Alliance of Reformed Churches, 1982).

⁷² Theophilus J. Herter, *The Abrahamic Covenant in the Gospels*, (Houston: Classical Anglican Press, 1992).

⁷³ Scott W. Hahn, *Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises*, AYBRL, (New Haven: Yale University Press, 2009).

⁷⁴ Peter J. Gentry ir Stephen J. Wellum, *Kingdom Through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*, (Wheaton: Crossway, 2018).

⁷⁵ John Scott Redd, „The Abrahamic Covenant,“ in *Covenant Theology: Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, ed. Guy Prentiss Waters, Nicholas J. Reid, ir Muether John R., (Wheaton, IL: Crossway, 2020).

⁷⁶ Charles F. Fensham, „Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament“ ZAW 74, nr. 1 (1962).

⁷⁷ Claus Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church*, Overtures to Biblical Theology 3, (Philadelphia: Fortress Press, 1978).

⁷⁸ Christopher W. Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*, SBL Dissertation Series 95, (Atlanta: Scholars Press, 1987).

⁷⁹ Markus Philipp Zehnder, „Fluch und Segen im Buch Deuteronomium. Beobachtungen und Fragen,“ in *Deuteronomium. Tora für eine neue Generation*, ed. Georg Fischer, Dominik Markl, ir Simone Paganini, BZAR 17, (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011).

1. Frazės *ho karpou tēs koilias* turinys Lk 1:42

Šiame skyriuje bus analizuojami bibliniai ir ekstrabibliniai tekstai, kuriuose vartojama frazė *ho karpou tēs koilias* bei jos atitikmenys ar sinonimai. Tai padės nustatyti, kokį reikšminį turinį komunikuoja biblinių tekstų autoriai, pasitelkdami šią frazę. Bus parodyta, jog frazė „iščių vaisius“, kaip nuoroda į dar negimusį kūdikį, yra vartojama tik ekstrabiblinėje literatūroje, o Biblijoje ji visuomet nurodo jau gimusį kūdikį ar netgi vėlesnius palikuonis kolektyvine prasme. Šis tyrimas taps atspirties tašku vėlesnei frazės funkcijos analizei.

1.1. Frazės *ho karpou tēs koilias* ir jos atitikmenų bei sinonimų vartosena Biblijoje

Biblijoje yra 16 vietų (14 ST ir 2 NT), kur Masoretiniame tekste (MT) ir Septuagintoje (LXX) vartojami frazės „iščių vaisius“ atitikmenys bei sinonimai.

	LXX	MT
Pr 30:2	<i>karpon koilias</i>	<i>p̄rî-bāṭen</i>
Įst 7:13	<i>ta ekgona tēs koilias sou</i>	<i>p̄rî-biṭnēkā</i>
Įst 28:4	<i>ta ekgona tēs koilias sou</i>	<i>p̄rî-biṭnēkā</i>
Įst 28:11	<i>eṗi tois ekgonois tēs koilias sou</i>	<i>biṗrî biṭnēkā</i>
Įst 28:18	<i>ta ekgona tēs koilias sou</i>	<i>p̄rî-biṭnēkā</i>
Įst 28:53	<i>ta ekgona tēs koilias sou</i>	<i>p̄rî-biṭnēkā</i>
Įst 30:9	<i>en tois ekgonois tēs koilias sou</i>	<i>biṗrî biṭnēkā</i>
Ps 127:3	<i>tou karpou tēs gastros</i>	<i>p̄rî habbāṭen</i>
Ps 132:11	<i>ek karpou tēs koilias sou</i>	<i>mipp̄rî biṭnēkā</i>
Iz 13:18	<i>ta tekna</i>	<i>ûp̄rî-beṭen</i>
Iz 48:19	<i>ta ekgona tēs koilias sou</i>	<i>se'ēṣā'ê mē'èkā</i>
Iz 49:15	<i>ta ekgona tēs koilias autēs</i>	<i>ben-biṭnāh</i>
Rd 2:20	<i>karpon koilias autōn</i>	<i>piryām</i>
Mch 6:7	<i>karpon koilias mou</i>	<i>p̄rî biṭnî</i>
Lk 1:42	<i>ho karpou tēs koilias sou</i>	-
Apd 2:30	<i>ek karpou tēs osphyos autou</i>	-

Hebrajiškoji frazė *pʿrî bēṭen* Biblijoje vartojama gerokai nuosekliau nei graikiškoji *ho karpos tēs koilias*. Frazė *pʿrî bēṭen* („iščių vaisius“) ST yra pavartota 11 kartų iš 14 (žr. Pr 30:2; Įst 7:13, 28:4.11.18.53, 30:9; Ps 127:3, 132:11; Iz 13:18; Mch 6:7). Frazės *se’ēṣā’ē mē’ēkā* („kilusieji iš strėnų tavo“, Iz 48:19) ir *piryām* („vaisius jų“, Rd 2:20) turėtų būti vertinamos ne tiek kaip svarbias tendencijas nurodantys atitikmenys, kiek kaip išimtys. Kita vertus frazė *ben-biṭnāh* („sūnus iščių jos“) yra pavartota ne tik Iz 49:15, bet ir Job 19:17 (*liḇnê biṭnî*) bei Pat 31:2 (*bar-biṭnî*). Tačiau graikiškieji šios frazės vertimai gerokai skiriasi, todėl šių frazių grupę taip pat reikėtų laikyti ne tiek vertimo tradicijos tendencija, kiek svarbia išimtimi:

Iz 49:15	<i>ben-biṭnāh</i>	<i>ta ekgona tēs koilias autēs</i>
	(„sūnus iščių jos“)	(„gimdytiniai iščių jos“)
Job 19:17	<i>liḇnê biṭnî</i>	<i>hyious pallakidōn mou</i>
	(„sūnums iščių mano“)	(„sūnus sugulovės mano“)
Pat 31:2	<i>bar-biṭnî</i>	<i>teknon emēs koilias</i>
	(„sūnau iščių mano“)	(„sūnau manų iščių“)

Žvelgiant į graikiškąją Bibliją, ypač Pakartoto Įstatymo knygą, pastebima tendencija hebrajišką frazė *pʿrî bēṭen* („iščių vaisius“) versti fraze *ta ekgona tēs koilias* („gimdytiniai iščių“). Šitoks vertimas pasitelkiamas 8 kartus (žr. Įst 7:13, 28:4.11.18.53, 30:9; Iz 48:19, 49:15). Dar 4 kartus pavartota frazė *ho karpos tēs koilias* („vaisius iščių“, žr. Pr 30:2; Ps 132:11; Rd 2:20; Mch 6:7), kuri vartojama ir Lk 1:42. Vertimai *ho karpos tēs gastros* („vaisius pilvo“, Ps 127:3) ir *ho karpos tēs osphyos* („vaisius strėnų“, Apd 2:30) dėl jų sporadiškumo laikytini *ho karpos tēs koilias* variantais, o ne atskira vertimo tendencija. Galiausiai frazė *ta tekna* („vaikai“, Iz 13:18) turi būti traktuojama kaip išimtis.

Apibendrinant galima sakyti, jog graikiškosios frazės *ta ekgona tēs koilias autēs* vartosena labiausiai susijusi su Pakartoto Įstatymo bei Deutero-Izaijo knygomis bei jų teologija. Tuo tarpu frazė *ho karpos tēs koilias* ST vartojama rečiau ir yra sutinkama gerokai skirtingesniuose kontekstuose (Pradžios, Psalmių, Raudų ir pranašo Michėjo knygose). Šiuo požiūriu *ho karpos tēs koilias* vartosena yra panašesnė į hebrajiškosios frazės *pʿrî bēṭen* vartoseną.

1.1.1. Frazė *ho karpos tēs koilias*

Graikiškoje Biblijoje ši frazė sutinkama 4 kartus. Ja 3 kartus verčiama frazė *pʿrî bēṭen* („vaisius iščių“, žr. Pr 30:2, Ps 132:11 ir Mch 6:7) bei vieną kartą – frazė *piryām* („vaisius jų“

Rd 2:20).⁸⁰ Nors šie kontekstai labai įvairūs (šeimyninis kivirčas Pr 30:2; Dievo priesaikos Dovydui prisiminimas Ps 132:11; Dievo ir Jo Tautos santykių krizė Mch 6:7; karo siaubai Rd 2:20), bet pažymėtina, kad LXX hebrajiškoji frazė *p^erî beṭen* čia verčiama vienodai: *[ho] karpōs [tēs] koilias*. Tai rodo, kad frazės turinys šiuose kontekstuose buvo traktuojamas taip pat.

Pr 30:2 Rachelė iš Jokūbo reikalauja „vaikų“ (*tekna*). Pabrėžtina ir tai, kad Jokūbas atsakydamas nevartoja tradicinės frazės apie „užvertas Rachelės įščias“ (žr. Pr 29:31). Tokia ištara pabrėžtų, jog kalbama būtent apie nėštumą bei apie „vaikus“ iki gimimo. Tekste akcentuojama apgailėtina Rachelės padėtis Jokūbo klanų atžvilgiu. Lėja ir Jokūbas turi vaikų, o nuo „įsčių vaisiaus“ yra „sulaikyta“ (žr. Pr 30:2 *esterēsen se*) tik Rachelė.⁸¹ Kontekstas leidžia suprasti, kad Jokūbas kalbėdamas apie „įsčių vaisių“ turi omenyje ne konkretų embrioną Rachelės įščiose, bet Rachelės palikuonis kaip visumą. Juk Rachelė, priekaištaudama Jokūbui, pati vartoja daugiskaitinę daiktavardžio formą *tekna* (Pr 30:1).⁸² Ji rūpinasi ne tiek konkrečiu nėštumu, kiek apskritai savo ateitimi, kurią jai gali užtikrinti palikuonys.⁸³

Panašiai ir karališkoje psalmėje (Ps 132:11) frazė „iš vaisiaus įsčių tavo“ kalbama apie Dovydo dinastiją kaip visumą (LXX: *ek karpou tēs koilias*; MT: *mipp^erî biṭn^eḵā*): „įsčių vaisius“ čia nurodo visus Dovydo palikuonis, „iš“ (t. y. „tarp“) kurių bus ir pažadėtasis karalius. Čia, kaip ir Pr 30:2 tekste, dinastijos gyvybingumas siejamas su ateities kartomis.⁸⁴ Svarbu ir tai, kad terminu *koilia* psalmės tekste yra kalbama apie Dovydo „įščias“. Todėl frazė *karpōs tēs koilias* šiuo atveju jokia būdu negali būti traktuojama kaip nuoroda į kūdikį, esantį motinos įščiose.

Aptariamos psalmės kontekste pažado ir jo įvykdymo aspektai ypač svarbūs sandoros teologijos požiūriu.⁸⁵ Tokią pat teologinę konotaciją galima užčiuopti ir Rd 2:20 tekste (LXX: *karpon koilias autōn*; MT: *piryām*). Atsižvelgiant į tekstus Įst 28, kur vienas iš sandorinių praeikimų būtent ir yra „valgys gimdytinį įsčių savo“ (žr. Įst 28:53)⁸⁶, ryškėja antropofagijos ir

⁸⁰ Kaip minėta, frazės *karpōs tēs gastros* („vaisius pilvo“; Ps 127:3) ir *ho karpōs tēs osphyos* („vaisius strėnų“; Apd 2:30) gali būti traktuojamos kaip *ho karpōs tēs koilias* variantai. Terminas *gastēr* Biblijoje dažnai vartojamas kaip nuoroda į moters įščias: frazė *en gastri echein* („pilve turėti“, žr. Pr 16:4, 38:24 ir pan.) bibliniuose tekstuose yra tradicinis būdas nusakyti moters nėštumą. Be to Biblijoje yra nemažai vietų, kur terminai *gastēr* ir *koilia* tame pačiame sakinyje yra vartojami kaip lygiaverčiai sinonimai, nurodant pilvą arba įščias (žr. Pr 25:23; Sk 5:22; Ts 13:5; Ps 71:6; Job 3:11, 15:35, 31:15). Terminas *osphys* ST kartais vartojamas kaip nuoroda į vyriškus lyties organus ir dėl to gali būti laikomas termino *koilia*, kuris gali būti taikomas tiek moterims, tiek vyrams, sinonimu (žr. Pr 35:11; 2Kr 6:9).

⁸¹ Šiame kontekste frazė *ho karpōs tēs koilias* gali būti laikoma visą prokreacijos procesą nusakančia ištara. Atskiri šio proceso etapai yra išvardijami Pr 30:22 – įščios yra atveriamos, moteris pastoja ir pagimdo sūnų.

⁸² Panašiai ir Pr 20 mirties grėsmė yra siejama su negalėjimu gimdyti. Dievas v.3 grasina Abimelechui, kad jis pats ir „visa, kas jam [priklauso]“ mirs (v.7). Skyriaus pabaigoje (vv.17-18) atskleidžiama, kad ši mirtis Abimelechui ir jo namams gresia dėl to, kad nei jis, nei jo moterys negali gimdyti. Žr. diskusiją: Gerald J. Janzen, *Abraham and All the Families of the Earth. A Commentary on the Book of Genesis 12-50*, ITC, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993) 116.

⁸³ Žr. Hansjörg Bräumer, *Das erste Buch Mose. Kapitel 12-36*, WS, (Wuppertal: R. Brockhaus, 1987) 312.

⁸⁴ Žr. Marianne Grohmann, *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen 53*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 171.

⁸⁵ Žr. Corinna Körting, *Zion in den Psalmen*, FAT 48, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006) 112-113.

⁸⁶ Žr. Kun 26:29, kur tokia pati mintis pasakoma kiek kitais žodžiais: *kai fagesthe tas sarkas tōn hyiōn hymōn kai <...> tōn thygaterōn* („ir valgysite kūnus sūnų jūsų ir <...> dukterų“).

teknofagijos teologinė traktuotė. Nors Senovės Artimųjų Rytų literatūroje tokie reiškiniai ir yra sutinkami (dažniausiai karų sukulto chaoso ir anomalijų kontekste), Raudų knygos tekstas išsiskiria dramatiška sąsaja tarp teknofagijos ir tautos kaltės.⁸⁷

Sandoros teologija svarbi ir Mch 6:7 tekste, kurį galima traktuoti kaip „kalbą sandorinio teismo byloje“.⁸⁸ Čia pranašas Izraelį (būtent taip turėtume suprasti „žmogaus“ figūrą, apie kurią kalbama v.8) mato kaip tautą, kuri yra pasiryžusi siekti Dievo artumo bet kokia kaina ar bet kokiomis priemonėmis.⁸⁹ Vis dėlto, nors Jahvė ir skelbia pirmagimius absoliučia savo nuosavybe, o jų išpirkimas atitinkama auka yra aiškiai apibrėžtas net seniausioje normatyvinėje Izraelio tradicijoje (žr. Iš 13:2.13, 22:28, 34:20), žmonių aukojimo atvejai Izraelyje turi būti traktuojami kaip santykio su Dievu anomalija. Todėl Mch 6:7 išsakomas ryžtas paaukoti pirmagimį (ar „pirmagimius“, žr. daugiskaitą *prōtotoka* LXX) tampa karikatūriškas.⁹⁰ Šio darbo analizės atžvilgiu svarbu pabrėžti, kad frazė *karpos koilias mou* („vaisius įsčių mano“, žr. MT: *pʿrî bēṭnî*) šioje eilutėje yra paralelizmu susieta su daiktavardžio *prototoka* daugiskaita. Tad ir vėl galima teigti, kad čia, viena vertus, kalbama apie jau gimusį kūdikį, kurį ruošiamasi aukoti, o kita vertus, šis kūdikis gali būti traktuojamas kaip kolektyvinė asmenybė – visų Izraelio pirmagimių visuma.⁹¹

Apibendrinant šią analizės dalį galima išryškinti tris tyrimui svarbius frazės *ho karpos tēs koilias* turinio aspektus: a) Ps 132:11 ir, tikėtina, Mch 6:7 kalbama apie vyriškas „įsčias“ – tad „įsčių vaisius“ čia tikrai nurodo jau gimusį kūdikį; b) tiek Pr 30:2, tiek Rd 2:20 kontekstai bei retorinė struktūra rodo, jog „įsčių vaisius“ čia turi būti interpretuojamas kaip nuoroda į ateityje gimsiančius palikuonis, o ne kūdikį motinos įsčiose; c) ši frazė gali būti traktuojama kaip nuoroda į kolektyvinę tikrovę – palikuonis kaip tam tikrą visumą.

1.1.2. Frazė *ta ekgona tēs koilias*

Ši frazė kaip hebrajiškojo *pʿrî bēṭen* atitikmuo graikiškoje Biblijoje sutinkama kone dvigubai dažniau nei *ho karpos tēs koilias*: net 8 kartus (Įst 7:13, 28:4.11.18.53, 30:9; Iz 48:19, 49:15). Ir nors tokia frazės formuluotė nesutinkama NT,⁹² tai dar nereiškia, jog ji neturi jokios

⁸⁷ Šiame tekste vaikai rodomi kaip ilgo „crescendo“ apogėjus – smurtu ištinkama pati pažeidžiamiausia grupė, o smurtautojomis savo vaikų atžvilgiu tampa jų motinos. Žr. diskusiją: Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*, FAT 37, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) 225–226.

⁸⁸ Žr. James Luther Mays, *Micah. A commentary*, OTL, (London: Westminster John Knox Press, 1980) 129.

⁸⁹ Žr. Theodor Lescow, *Micha 6,6–8. Studien zu Sprache Form und Auslegung*, AT 25, (Stuttgart: Calwer, 1966) 48.

⁹⁰ Žr. Rainer Kessler, *Micha*, HThKAT, (Freiburg: Herder, 2000) 268–269. Šią frazę Michėjo knygos autorius, bandydamas nusakyti didžiulį nutolimą tarp to kam žmogus gali ryžtis ir ko iš tiesų nori Dievas, parenka kaip kulminacijos ir galutinio akcento išraišką.

⁹¹ Pažymėtina ir tai, kad pats aukojimo kontekstas suponuoja, jog kalbėtojas yra vyras, kalbantis apie savo *koilia* („įsčias“). Žr. Ps 132:11.

⁹² Daiktavardis *ekgona* NT vienintelį kartą sutinkamas 1Tim 5:4 tekste, tačiau kontekstas neleidžia šios ištraukos sieti su frazės *ta ekgona tēs koilias* sou vartoseną ST.

teologinės įtakos Vaikystės pasakojimo naratyvui Lk 1-2. Iš karto būtina pabrėžti, kad pirmasis šios frazės elementas visuomet yra daiktavardžio daugiskaita, o antrasis elementas, neidentifikuojant asmens lyties, beveik visuomet⁹³ nurodo prokreacijos organus („strėnas“ ar „iščias“). Todėl galima teigti, kad, lyginant su *ho karpos tės koilias*, frazė *ta ekgona tės koilias* („gimdytiniai iščių“) yra žymiai bendresnė ir veikia kaip nuoroda į kolektyvines figūras – tiek palikuonių (žr. *ekgona* daugiskaitą), tiek gimdytojų (žr. lyties neapibrėžtumą) požiūriu.

Pakartoto Įstatymo knygoje frazė *ta ekgona tės koilias sou* (MT: *p^erî biṭn^eḵā*) vartojama sandorinių palaiminimų (žr. 7:13, 28:4.11 ir 30:9) bei prakeikimų (žr. 28:18.53) kontekste.⁹⁴ Formulei prilygstančią ištaros vartosena galima pailiustruoti Įst 7:13 analize. Jahvės sandorinė ištikimybė ir meilė, paminėtos Įst 7:12b, kitame sakinyje (v.13) yra konkretizuojamos: tai Izraeliui skirta meilės, palaimos ir pagausėjimo malonė, išsiskleidžianti septyneriopo palaiminimo (v.13b) pilnatve.⁹⁵ Ši formuluotė, čia paminėta pirmą kartą, vėliau kartojama Įst 28, sandorinių palaiminimų ir prakeikimų tekstuose (žr. ir Įst 30:9, kur šita pati formuluotė yra vartojama kaip anksčiau duotų pažadų patvirtinimas ir pritaikymas naujoms – ištremto Izraelio atgailos – sąlygoms). Ją galima laikyti vienu iš palaiminimo bei prakeikimo turinio apibrėžimų.⁹⁶ Palikuonių gausa šiuose tekstuose vertinama kaip galutinė Dievo sandorinės ištikimybės Izraeliui išsipildymo apraiška.

Pakartoto Įstatymo knygoje galima įžvelgti dvilypį Įstatymo supratimą: a) Pažadėtoji žemė yra Dievo dovana ir Jo pažado patriarchams išsipildymas, o Įstatymas apibrėžia gyvenimo šioje žemėje tvarką; b) Pažado žemės dovana ir pažado išpildymas galiausiai priklauso nuo kiekvienos Izraelio kartos konkretaus klusnumo ir ištikimybės Dievui.⁹⁷ Tokia pati teologija išryškėja ir Iz 48:19 tekste. Hebrajiška frazė *še'ēšā'ê mē'ēḵā* („kilusieji iš strėnų tavo“; žr. LXX: *ta ekgona tės koilias sou*; „gimdytiniai iščių tavo“) yra unikali hebrajiškoje Biblijoje. Ja aiškiai nurodoma į palikuonis kaip visumą. Galima įžvelgti šios ištraukos sąsajas su Dievo palaiminimo ir palikuonių pažadu patriarchams (žr. Pr 13:16, 22:17, 32:13 ir pan.).⁹⁸ Tęstinumo

⁹³ Vienintelė išimtis – Iz 49:15 tekstas, kuriame dėl sakinio pradžioje paminėtos „moters“ frazė *ho karpos tės koilias autēs* („vaisius iščių jos“) turi būti suprantama kaip akivaizdi nuoroda į moters iščias. Kita vertus, kaip matysime vėlesnėje analizėje, *moters* įvaizdis čia pasitelkiamas kaip metaforinė nuoroda į Jeruzalę.

⁹⁴ Kaip sandorinis palaiminimas gali būti interpretuojamas ir Ps 127:3 kontekstas (žr. v. 5; LXX: *makarios*; MT: *'ašrē; abu* šie terminai reiškia: „[pa]laimingas“).

⁹⁵ Žr. Eckart Otto, *Deuteronomium 4,44-11,32*, HThKAT, (Freiburg: Herder, 2012) 873.

⁹⁶ Pažymėtina, kad „prakeikimas“ šiame kontekste, panašiai kaip ir „palaiminimas“, yra vertintinas kaip (negatyvi) motyvacija sandorinei ištikimybei, o ne kaip priemonė gąsdinti tautą gresiančia bausme. Žr. Zehnder, „Fluch“, 198-199.

⁹⁷ Žr. Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 5, (New York: Doubleday, 1991) 58.

⁹⁸ Žr. diskusiją: Klaus Baltzer, *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55*, ed. Peter Machinist, Hermeneia 23B, (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001) 298-299.

ir vaisingumo įvaizdžiai neišvengiamai primena ir pačios Dievo Tautos identitetą.⁹⁹ Todėl netgi patį terminą *še'ēšā'im* („kilusieji“), kuris sietinas su šaknimi *yš'* („išeiti, kilti“), galima vertinti kaip ypatingą nuorodą į palikuonis. Ja pabrėžiama identiteto kaip „kilmės“ svarba (žr. veiksmazodžio *yš'* vartoseną 2Sa 7:12, 16:11; 2Kr 32:21).¹⁰⁰

Antroji Izaijo knygos ištrauka (Iz 49:15), kurioje pavartota frazė *ta ekgona tēs koilias*, yra labai reikšmingoje perikopėje (žr. Iz 49:14-21), vaizduojančioje Sioną viena vertus kaip sielvartaujančią dėl vaikų netekties motiną, kuri paguodžiama šių vaikų sugrįžimu (vv.20-21), o antra vertus kaip apleistą motiną, pas kurią vėlgi sugrįžta jos vaikai (vv.17-18).¹⁰¹ Į Siono (Jeruzalės) aimaną, kad Dievas ją apleido, yra atliepiama užtikrinimu, jog Dievo ištikimybė ir atsidavimas Jeruzalei pranoksta netgi motinos atsidavimą ir ištikimybę savo „iščių gimdytiniui“.¹⁰² Šio įvaizdžio įtaigumas kyla iš biologinio fakto, kad moteris nešiojo kūdikį iščiose ir yra patvirtinamas socialiniu įsitikinimu, kad rūpintis savo vaiku yra svarbiausioji motinos pareiga.¹⁰³ Kita vertus, atsižvelgdami į platesnį Iz 49:20.22.25 kontekstą, frazė *ben-biṭnāh* („sūnus iščių“; žr. LXX: *ta ekgona tēs koilias autēs*; „gimdytinis iščių jos“) turime suprasti kaip kolektyvią nuorodą į palikuonis bendrai, o ne į kurį nors konkretų „sūnų“.¹⁰⁴

Analizuojamos frazės vartosena Pakartoto Įstatymo ir Deuteroizaijo knygoje yra panaši dėl sąsajos su sandorinių pažadų teologija.¹⁰⁵ Tokiame kontekste Iz 49:15 ištrauka gali būti suprantama netgi ironiškai – raktinis veiksmazodis *epilanthanomai* („užmiršti“) čia vartojamas netikėta prasme. Pakartoto Įstatymo knygoje Izraelis yra nuolat raginamas nepamiršti savo Dievo.¹⁰⁶ Tuo tarpu Iz 49:14 cituojama Siono aimana, kurioje Jeruzalė skundžiasi: „Viešpats

⁹⁹ J. Oswalt pabrėžia ypatingą palikuonių svarbą Izraelio tautos savivokai, ypač kitų (neretai kultūriškai ir religiškai įtakingesnių) tautų kontekste, kurios vienaip ar kitaip buvo absorbuotos didžiųjų ano meto imperijų. Žr. John Newell Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, NICOT 23, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998) 282.

¹⁰⁰ Žr. John E. Goldingay ir David Frank Payne, *A critical and exegetical commentary on Isaiah 40-55. Vol. 2. Commentary on Isaiah 44.24-55.13*, ICC 23B, (London: T&T Clark, 2006) 147.

¹⁰¹ Moteriški ar netgi santuokiniai įvaizdžiai, kalbant apie miestus, buvo įprasti Senovės Artimųjų Rytų literatūroje, todėl puikiai suprantami ir Deutero-Izaijo skaitytojams. Žr. John J. Schmitt, „The Motherhood of God and Zion as Mother“ *RevB* 92, nr. 4 (Oct 1985) 568-569.

¹⁰² M. Polliack teigia, jog šią ištrauką galima traktuoti kaip aliuziją į Rachelės nėštumą (žr. Pr 30:22-23), kurį ji interpretavo kaip ženklą, kad Dievas, atimdamas „jos gėdą“, ją „prisiminė ir išgirdo“. Žr. Meira Polliack, „Deutero-Isaiah's Typological Use of Jacob in the Portrayal of Israel's National Renewal,“ in *Creation in Jewish and Christian Tradition*, JSOTS 319, (2002) 109.

¹⁰³ Žr. Tarja S. Philip, *Menstruation and Childbirth in the Bible: Fertility and Impurity*, SBL 88, (New York: Peter Lang, 2006) 102.

¹⁰⁴ Žr. diskusiją: Ulrich Berges, *Jesaja 49-54 übersetzt und ausgelegt*, HThKAT, (Freiburg im Breisgau: Herder, 2015) 58; Jan Leunis Koole, *Isaiah III. Vol. 2: Isaiah 48-55*, HCOT, (Leuven: Kok Pharos, 1997) 54-55. Panašiai vartojama kolektyvinė nuoroda į „sūnų / sūnus“ ir Job 19:17 bei Pat 31:2.

¹⁰⁵ U. Berges teigia, jog egzistuoja ryšys tarp *še'ēšā'im* („kilusieji“) Iz 48:19 bei *yāšā'ū* („išėjusieji [iš Jokūbo strėnų]“) v.1 kaip pirminės nuorodos, įvardijančios šios pranašystės adresatus, ir *š'ū* („išeikite [iš Babilono]“) v.20 kaip galimybės įvardijimo, kas galėtų būti įvykę, jei Izraelis būtų paklūsęs Viešpačiui (žr. v.18). Žr. diskusiją: Berges, *Jesaja 49-54*, 542.

¹⁰⁶ Veiksmazodį *zākar* („prisiminti“) Mozė Pakartoto Įstatymo knygoje vartoja dvidešimt vieną kartą (keturiolika kartų jis perspėja žmones „nepamiršti“). Istorija ir atmintis fundamentaliai skiriasi. Istorija yra pasakojimas apie įvykius, kurie kažkada nutiko kažkam. Atmintis yra visuomet asmeninė ir asmeniška. Tai praeitis, kuri neatsiejama

užmiršo mane“. Gali būti, jog tokią retoriškai įtaigią formą teksto autorius pasirinko būtent norėdamas išryškinti Dievo atsidavimo ir ištikimybės Jeruzalei svarbą.

Apibendrinant šį analizės etapą galima teigti, kad: a) frazė *ta ekgona tēs koilias* LXX yra pasitelkiama kaip nuoroda į palikuonis po gimimo; b) daugiskaitinė pirmojo frazės elemento forma (*ekgona*) leidžia suprasti, kad turima omenyje kolektyvinė tikrovė – palikuonys kaip tam tikra visuma;¹⁰⁷ c) frazės vartojimo kontekstai rodo, kad antrasis frazės elementas (*koilia*) turi būti interpretuojamas inkliuzyviai – kaip bendrinė nuoroda į prokreacijos organus, neišskiriant ar jie yra konkrečiai moteriški, ar vyriški.

Apibendrinimas

Hebrajiškoji frazė *p^erî beṭen* LXX verčiama dviem pagrindiniais būdais: a) fraze *ho karpos tēs koilias* („vaisius iščių“, 4 kartus); b) fraze *ta ekgona tēs koilias* („gimdytiniai iščių“, 8 kartus). Abiejų frazių analizė atskleidžia šių vertinių panašumą ir sąsajas. Tiek *ho karpos tēs koilias*, tiek *ta ekgona tēs koilias* reikia laikyti nuoroda į jau gimusį vaiką (ar, bendriau imant, palikuonį), o ne embrioną motinos iščiose. Tokią interpretaciją ypač sustiprina Ps 132:11 bei Mch 6:7 tekstai, kuriose *koilia* vartojama kaip konkreti nuoroda į vyro prokreacijos organus. Frazes laikyti nuoroda į embrioną motinos iščiose sunku ir dėl to, kad abiejų frazių vartosenos kontekstai rodo, jog šios formuluotės dažniausiai vartojamos būtent kaip kolektyvinės nuorodos, kalbant apie palikuonis kaip visumą.

1.2. „Iščių vaisius“ ekstrabiblinėje literatūroje

Šiame analizės etape bus nagrinėjamos 26 ekstrabiblinės literatūros ištraukos, kuriose vartojama frazė „iščių vaisius“:

Šumerų laikotarpio Nisabos giesmė rinkinyje „Dievų giesmės“, 6:49-52

Tu esi ponias, teikianti širdies džiaugsmą

Tu įdedi gerą sėklą į moters iščias

Ir padedi vaisiui iščiose augti

Tu teiki motinai meilę vaikui

susijusi su savastimi. Todėl galima teigti, jog istorija remiasi klausimu „kas įvyko?“, o atmintis – susijusi su svarstymu „kas aš esu?“ Tokios atminties praradimas prilygsta savasties netekčiai, todėl ir Izraelio tikėjimo išpažinimo sąsaja su istoriniais įvykiais yra laikytina istorijos transformavimu į atminimą. Pažymėtina, jog asmeninė atmintis šiuo požiūriu formuoja asmeninį identitetą, o kolektyvinė – kolektyvinį. Žr. Jonathan Sacks, *Deuteronomy: Renewal of the Sinai Covenant*, (New Milford, CT: Maggid Books, 2019) 186-187; Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, *Heritage of Sociology*, (Chicago: University of Chicago Press, 1992) 85-56. Kita vertus, šis iš kolektyvinės atminties suformuoto pasakojimo kylantis identitetas nėra neutralus moraline prasme: atsakyti į klausimą „ką turiu daryti?“ įmanoma tik tuomet, kai atsakoma į klausimą „kuriam pasakojimui aš priklausau?“ Žr. Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981) 216. Autorius pabrėžia, jog žmogus gali tapti „gyvūnu, kuris geba pasakoti“ tiesos siekiančių pasakojimų dėka.

¹⁰⁷ Netgi ir adresatai, kuriems šie pažadai skiriami, turi būti suprantami kolektyviai – kaip Izraelio vyrai ir moterys. Žr. Grohmann, *Fruchtbarkeit*, 172.

a) Qumrano tekstai:

- 1QHab 6:11-12; *w'l pry b'tn lw' yrhmw*
„iščių vaisiaus nebuvo pasigailėta“
- 7 ištraukos manuskriptų fragmentuose, kuriuose sunku suprasti ištraukos kontekstą:
4Q173 2:1; 4Q176 1-2ii:3; 4Q423 3:4; 4Q423 3a:3; 4Q502 20:3; 4Q502 163:3 ir 4Q503 183:1.

b) Abraomo Testamentas (AbrT):

- 6:5 *kai karpon koilias ex epaggelias hēmin edōrēsato ton Isaak*
„ir iščių vaisių pagal pažadą mums [jie] davė, Izaoką“
- 8:6 *kai charisamenos soi karpon koilias en gērei ton Isaak*
„ir suteikė tau iščių vaisių senatvėje, Izaoką“
- 10:5 *sy ouk ēlēsas tēn thygatera sou ... ton karpon tēs koilias sou*
„tu nepagailėjai dukters tavo ... vaisiaus iščių tavo“

c) Filonas, *De Legum Allegoriae* (LegAll):

- II 46 *mē anti theou egō eimi hos esterēse se karpon koilias*
„argi Dievo vietoje esu, kuris sulaukė tau iščių vaisių“

d) Pseudo-Filonas, *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB):

- 9:2 *ne fructus ventris earum contaminetur et viscera nostra idolis serviant*
„kad nebūtų išniekintas jų iščių vaisius ir mūsų palikuonys stabams netarnautų“
- 9:5 *et abscondit fructum ventris sui usque ad tercium mensem*
„ir ji slėpė vaisių iščių savo iki trečio mėnesio“
- 9:6 *non proiciemus fructum ventris nostri*
„mes neišmesime vaisiaus iščių mūsų“
- 9:14 *quam fructus ventris nostri in aquis proiciantur*
„kad vaisius iščių mūsų būtų išmestas į vandenį“
- 22:3 *Deus amputavit fructum ventris hominum*
„Dievas įskiepijo vaisių iščių žmonių“
- 32:2 *occide fructum ventris tui*
„žudyk vaisių iščių tavo“
- 32:4 *non interficias filium tuum, neque disperdas fructum ventris tui*
„sūnaus tavo, nesunaikinti vaisiaus iščių tavo“
- 39:11 *in primogenitum eius, id est in fructum ventris ipsius*
„pirmagimiui savo, tai yra vaisiui iščių savo paties“
- 44:10 *mandabo morti et abnegabit eis fructum ventris eorum*
„aš įsakysiu mirčiai ir ji neduos jiems vaisiaus iščių jų“
- 47:4 *comenderunt omnes catulos ... et exterminaverunt fructum ventris earum*
„prarijo visus jaunuolius ... ir sunaikino vaisių iščių jų“

- 50:2a *et quando inter mulieres non ita fuerit fructus ventris eius*
„kai tarp moterų nebus [duota] vaisiaus iščių jos“
- 50:2b *et nissi datus fuisset ei fructus ventris illius*
„[ar] nebuvo duotas jau vaisius iščių jos“
- 55:4 *et periet fructus ventris nostri*
„ir pranyks vaisius iščių mūsų“

Siekiant palengvinti tolimesnę analizę, cituojamas ištraukas galima suskirstyti į dvi kategorijas:

- a) Ištraukos, kuriose frazė „iščių vaisius“ yra vartojama panašiai kaip ir bibliniuose tekstuose, t. y. nurodant į vaiką po gimimo:
 - 1QHab 6:11-12 (ši ištrauka turi būti traktuojama kaip Am 1:13 teksto komentaras, kuriame nėščiujų perskrodimo veiksmas yra papildytas nuoroda apie ištisos palikuonių kartos sunaikinimą).
 - AbrT 6:5 ir 8:6. Abejose teksto ištraukose yra kalbama apie Izaoką jau po jo gimimo. Žr. ir LAB 32:2.4.
 - AbrT 1:5 ir LAB 39:11. Abejose ištraukose kalbama apie Jeftės dukrą jau po jos gimimo.
 - LegAll II 46. Šis tekstas yra pažodinė Pr 30:2 citata.
 - LAB 9:2.14, 47:4 ir 55:4 kontekstai rodo, kad šiose ištraukose frazė vartojama kaip kolektyvinė nuoroda į būsimus palikuonis.
- b) Ištraukos, kuriose frazė „iščių vaisius“ vartojama kitaip nei bibliniuose tekstuose, t. y. nurodant ne į vaiką po gimimo. Ši grupė apima Nisabos giesmės tekstą bei LAB 9:5s.14, 22:3, 44:10, 50:2^{2x} ir 55:4 ištraukas.

Frazė Nisabos giesmės ištraukoje akivaizdžiai kalba apie „vaisių“, kuris yra „moters iščiose“. Nors pati formuluotė ne visiškai atitinka biblinę frazę, svarbu pažymėti, kad jau šumerų laikotarpiu gyvavo metafora „iščių vaisius“, kuri Nisabos giesmėje veikia kaip nuoroda į kūdikį motinos iščiose dar prieš jam gimstant.

Panašiai turime interpretuoti ir LAB 9:5 ištrauką, kurioje Amramas kalba apie tai, jog Tamara tris mėnesius slėpė savąjį nėštumą:

<...> bus taip, kad kai mūsų žmonos pastos, nebus žinoma, kad jos nešioja kūdikį iki kol nesueis trys mėnesiai. Taip, kaip elgėsi ir mūsų motina Tamara <...> Ir ji slėpė savo iščių vaisių iki trečio mėnesio, tik tada buvo suprata tai [kad ji nėščia]. (LAB 9:5)

Amramo teiginio logika bei pačios ištraukos intreprēcija gana komplikuoā. Kas pasikeis po trijų mėnesių, kai nėštumas vis tiek išaiškės? Kita vertus, galima įžvelgti tam tikrą šios ištraukos ryšį su Iš 2:2 tekstu.¹⁰⁸ Vis dėlto neabejotina, kad šioje ištraukoje frazė *fructus ventris* nurodo kūdikį motinos iščiose.

LAB 22:3 teksto suvokimą apsunkina sudėtinga lotyniško termino *amputavit* („pašalino“) interpretacija. Imant pažodžiui šis terminas neatitinka pačios pastraipos minties, kurioje kalbama apie tai, kad Dievas duoda (o ne atima) palikuonis. Tikėtina, kad šiame kontekste frazė *fructus ventris* („vaisius iščių“) nurodo embrioninėje stadijoje motinos iščiose besiformuojantį kūdikį.¹⁰⁹

Trys ištraukos LAB 44:10 ir 50:2^{2x} dėl neaiškaus konteksto yra miglotos interpretavimo požiūriu. Neįmanoma pasakyti tiksliai, ar frazė *fructus ventris* čia reiškia kūdikį motinos iščiose, ar jau gimusį vaiką. Vis dėlto LAB 44:10 kalboje galima įžvelgti kai kurias sandorinių Įst 28 tekstų konotacijas. Jei tokios sąsąukos iš tiesų egzistuoja, galima daryti prielaidą, kad ir frazės *fructus ventris* turinys atitinka frazės vartoseną sandoriniuose Pakartoto Įstatymo knygos tekstuose. Panašiai ir LAB 50:2 pati teksto logika leidžia suprasti, kad greičiausiai būtent gimęs vaikas, o ne nėštumo metu iščiose esantis vaisius, čia yra suvokiamas kaip vyro ir moters tarpusavio meilės užtikrinimas ir realizacija.

Frazės *fructus ventris* turinio apibrėžimas LAB 9:6 priklauso nuo to, kaip interpretuojamas šiame sakinyje pavartotas veiksmažodis *proicio*. Dalis tyrinėtojų šiame tekste įžvelgia sąsąas su Onano veiksmais. Šiuo požiūriu frazė „iščių vaisius“ yra traktuojama kaip nuoroda į vyro sėklą.¹¹⁰ Kita vertus, šios ištraukos kalbos pobūdis primena Iš 1 pasakojimą. Todėl dalis mokslininkų teigia, jog lot. *proicio* LAB 9:6 reiškia vaiko „metimą“ į vandenį.¹¹¹

Apibendrinant šią analizės dalį galima teigti, jog: a) frazė „iščių vaisius“ yra gana plačiai vartojama ekstrabiblinėje literatūroje; b) šios frazės reikšminiai turiniai pranoksta biblinės vartosenos aprėptį. Šumerų Nisabos giesmėje ši frazė vartojama kaip nuoroda į „vaisių“ moters iščiose. LAB 9:6 frazė *fructus ventris* galbūt nurodo vyrišką sėklą. Tokie frazės turiniai nėra aptinkami bibliniuose tekstuose. Todėl būtina klausti, ar ekstrabibliniuose tekstuose aptinkama

¹⁰⁸ Žr. Howard Jacobson, *A commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. With Latin Text and English Translation*, AGAJU XXXI, (Leiden: Brill, 1996) 408–410.

¹⁰⁹ Žr. Charles Perrot et al., *Les antiquités bibliques. Introduction littéraire, commentaire et index*, SC 230, (Paris: Cerf, 1976) 142. Autoriai teigia, jog terminas *amputavit* čia gali būti traktuojamas kaip *imputavit* („įskiepyti, įsodinti“) atitikmuo. Prasmės atžvilgiu giminingoje LAB 23:7 ištraukoje yra kalbama apie „iščių atvėrimą“, o v.8 – apie vaisiaus „formavimą“ jose: *plasmavi eum in metra eius* („suformavai jį iščiose jos“). Kita vertus, M. James siūlo teksto pataisą: komplikuoā terminą *amputavit* („pašalino“) skaityti kaip *amplavit* („išugdė, išaugino“). Žr. diskusiją: Montague Rhodes James, *The Biblical Antiquities of Philo. Now First Translated From the Old Latin Version*, ed. Harry M. Orlinsky, LBS 1, (New York: KTAV, 1971) 256.

¹¹⁰ Žr. Donald C. Polaski, „On Taming Tamar: Amram's Rhetoric and Women's Roles in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum 9“ *JSP* 13, nr. 1 (Apr 1995) 98. Paminėtina ir diskusija apie šios metaforos sąsąas su bibliniu tekstu: Mary Therese DesCamp, *Metaphor and Ideology. Liber Antiquitatum Biblicarum and Literary Methods Through a Cognitive Lens*, BIS 87, (Leiden: Brill, 2007) 188.

¹¹¹ Žr. Jacobson, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, 411.

vertosena galėjo daryti įtaką Luko teologijai ir ar frazė *ho karpos tēs koilias* Lk 1:42 reikšmės požiūriu bibliniame kontekste gali būti traktuojama kaip išimtis?

Filono ir Pseudo-Filono tekstų įtaką Luko evangelijai yra labai sunku įvertinti dėl neaiškos jų kūrimo ir vystymosi eigos. Kita vertus, galima gana tvirtai teigti, kad dabartinė šių tekstų forma liudija aiškią priklausomybę nuo biblinių pasakojimų kalbos stiliaus ir teologijos bruožų. Todėl, pavyzdžiui, ir frazės *fructus ventris* dažnumą LAB galima vertinti kaip mėginimą imituoti biblinės kalbos ir teologijos stilių.¹¹² Tokios pastangos „perrašytą“ Biblijos pasakojimą „suderinti“ su originalių pasakojimų stiliumi gali būti traktuojamos kaip siekis šioms, tam tikru požiūriu „modernioms“, įkvėptų biblinių pasakojimų interpretacijoms suteikti autoritetingumo, padarant jas bent jau kalbos požiūriu irgi „bibliškomis“.¹¹³ Tad ir nukrypimai nuo biblinio frazės „iščių vaisius“ turinio, kurie išryškėja LAB, gali būti vertinami kaip neišvengiamos (ir chronologiniu požiūriu tikrai vėlesnės) biblinių pasakojimų kraičio transformacijos pasekmė.¹¹⁴

Nisabos giesmės ištrauka chronologiniu požiūriu yra gerokai ankstesnė už biblinius tekstus. Vis dėlto, jos įtaka Luko evangelijos tekstui yra nors ir galima, bet gana abejotina. Turinio požiūriu ši tekstą sunku susieti su Vaikystės pasakojimu Lk 1-2, o be išsamesnių tyrimų šio teksto įtakos biblinių pasakojimų tradicijai adekvačiai įvertinti neįmanoma.

1.3. Frazės *ho karpos tēs koilias* (Lk 1:42) turinio interpretacijos

Atlikta ištraukų analizė rodo, kad turinio atžvilgiu Lk 1:42 pavartotos frazės *ho karpos tēs koilias* šaltiniu pirmiausiai turi būti laikomas hebrajiškos frazės *p'êrî bēṭen* bei jos graikiškų atitikmenų (*ho karpos tēs koilias* ir *ta ekgona tēs koilias*) turinys bei vertosena Biblijoje. Kita vertus, evangelistas Lukas nevengia inovacijų ir derindamas tradicinius biblinio pasakojimo elementus imasi kurti naujas reikšmines konstrukcijas. Pavyzdžiui, Lk 1:44 terminas *brephos* („kūdikis“) yra vartojamas unikalia prasme biblinės kalbos stiliaus atžvilgiu – kaip nuoroda į dar negimusį kūdikį, esantį motinos iščiose. Tokia vertosena Biblijoje nesutinkama niekur kitur. Taip pat ir unikali frazė *syllēmpsē en gastri* („suimsi iščiose“) Lk 1:31 liudija, kad evangelistas Lukas geba ne tik kartoti, bet ir kurti kalbines bei teologines formuluotes. Frazės *ho karpos tēs koilias* vertosena Lk 1:42 irgi yra tam tikra prasme inovatyvi, kadangi ST ši frazė niekuomet nevartojama vaikystės ar gimimo pasakojimų kontekstuose. Todėl reikia atsižvelgti į tikimybę, jog ir turinio atžvilgiu ši frazė Lk 1:42 gali būti vartojama kitaip nei jos atitikmenys ST.

¹¹² Tai ypač akivaizdu dėl biblinių veikėjų, pasakojimo siužetų, vartojamo žodyno bei pasakojimams būdingos frazeologijos atsikartojimo.

¹¹³ Žr. diskusiją: DesCamp, *Metaphor*, 196-197.

¹¹⁴ Žr. Bruce Norman Fisk, *Do You Not Remember? Scripture, Story and Exegesis in the Rewritten Bible of Pseudo-Philo*, JSPSup 37, (Sheffield: Academic Press, 2001) 321-326.

Mokslinės diskusijos apie šios frazės turinį apžvalgoje pirmiausia paminėtini didžiausią įtaką šiuolaikinei egzegetinei diskusijai padarę B. Kedar-Kopfstein ir T. Philip tekstai. Kedar-Kopfstein analizė yra iki šiol dažniausiai šios srities diskusijose cituojamas šaltinis. Tyrinėdamas daiktavardžio *pʿrî* („vaisius“) vartoseną perkeltine prasme autorius pažymi, kad „tik retais atvejais“ frazė „kūno vaisius“ nurodo kūdikį, besivystantį motinos iščiose. Dažniausiai ji reiškia tiesiog palikuonis ar vaikus ir pabrėžia patriarchalinę giminystės liniją. Kita vertus, jis nurodo, kad frazė *pʿrî bēten* tikrai reiškia „iščių vaisių“ tik cituodamas Pr 30:2 tekstą.¹¹⁵

Analizuodama šios frazės turinį bibliniuose tekstuose T. Philip teigia, jog frazė *pʿrî bēten* nurodo kūdikį motinos iščiose ne tik Pr 30:2, bet ir Iz 13:18, Ps 127:3 (*pʿrî bēten*; „vaisius iščių“) bei Iz 49:15 (*ben bēten*; „sūnus iščių“) tekstuose. Autorė sieja šios frazės vartoseną su šumerų literatūroje aptinkama metafora, vaizduojančia moterį kaip žemę, į kurią „sodinama“ vyro sėkla. Jos požiūriu biblinė frazė *pʿrî bēten* „atspindi būdingą supratimą, jog sėkla, išėjusi iš tėvo pilvo, dabar išsivystė į vaisių motinos pilve“.¹¹⁶ Vis dėlto pažymėtina, kad T. Philip analizėje cituojamas T. Frymer-Kensky tyrimas metaforinę *pʿrî* vartoseną ir frazę *pʿrî bēten* priskiria nuorodų į „palikuonis“ grupei.¹¹⁷ Nors pats vyriškos sėklos „sodinimo“ į moters iščias įvaizdis tikrai nėra svetimas Biblijai, tačiau konkretus žodynas bei frazeologija yra gana subtilūs. Tą gerai apibūdina B. Schmidtgen, kalbėdama apie „vaisiaus“ kaip kūdikio metaforą. Ji teigia, jog „vaisiumi“ vadinama augalo dalis, kuri yra glaudžiai susijusi ir netgi priklausoma nuo paties augalo. Ir vis dėlto tai – jau atskiras elementas, tam tikru metu atsiskiriantis nuo savo „motinos“. Ši metafora, tikrovių sanglaudos principu, sieja floros pasaulio tikrovę žmogiškąja aplinka: vaikas nėštumo metu gali būti suvokiamas beveik kaip motinos organizmo „narys“, kuris gimimo metu nuo jos atsiskiria, tačiau vis dar lieka glaudžiai su ja susijęs žindymo laikotarpiu.¹¹⁸

Atsižvelgiant į anksčiau šiame darbe aprašytą frazės *pʿrî bēten* graikiškų atitikmenų analizę tampa akizvaizdu, kad tiek Kedar-Kopfstein, tiek Philip išvados stokoja įtikinančio pagrįstumo. Šių frazių tyrimui konteksto svarba turi lemiamą reikšmę. Iz 13:18 LXX interpretuoja *pʿrî bēten* kaip kolektyvinę nuorodą ir frazę verčia daiktavardžio *teknōn* daugiskaita „vaikai“. Panašiai kaip ir Pr 30:1 atveju, sunku pagrįsti teiginį, jog šitaip interpretuojama frazė gali reikšti kūdikį motinos iščiose, o ne „palikuonis“ apskritai. Panašus

¹¹⁵ „פָּרָה, pārah; פָּרִי, pōrī“ in TDOT, ed. G. Johannes Botterweck ir Helmer Ringgren, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974), 12:87.

¹¹⁶ Žr. Philip, *Menstruation and Childbirth*, 83.

¹¹⁷ Žr. Tikva Frymer-Kensky, „The Planting of Man: A Study in Biblical Imagery. Essays in Honor of Marvin H. Pope,“ in *Love & Death in the Ancient Near East*, ed. John H. Marks ir Robert McClive Good, (Guilford, CT: Four Quarters Publishing Company, 1987) 131.

¹¹⁸ Žr. diskusiją: Beate Schmidtgen, „Stadtfräulein Zion und Erzmutter Sarah: Körperkonzepte literarischer Frauengestalten. Aspekte einer feministischen Anthropologie,“ in *Körperkonzepte im Ersten Testament*, (Stuttgart: 2003) 69.

daugybiškumas dėl paralelizmu siejamų elementų (frazė *p^erî bēten* čia atitinka terminą *bānîm* – „sūnūs“) nesunkiai įžvelgiamas ir Ps 127:3. Pažymėtina ir LXX tendencija frazę *p^erî bēten* Pakartoto Įstatymo bei Deutero-Izaijo knygoje versti daugiskaitine fraze *ta ekgonā tēs koilias*.

Nors „iščių vaisius“ metaforą natūraliai linkstama sieti su moteriškumu,¹¹⁹ vis dėlto biblinė frazė „iščių vaisius“ funkcionuoja kaip bendrinė vaisingumo nuoroda, kuri pasitelkiama kalbant ir apie vyriškas „iščias“ (Ps 132:11; žr. Įst 7:13, 28:4.11.18.53). Galima pagrįstai teigti, jog bendriniu atveju frazėje „tavo iščių vaisius“ įvardis „tavo“ modifikuoja ne tiek žodį „iščių“, kiek bendrai frazę „iščių vaisius“ (t. y. šia fraze kalbama ne apie „tavo-iščių vaisių“, specifiškai pabrėžiant kam priklauso iščios, bet apie „tavo iščių-vaisių“ akcentuojant, kieno tai yra palikuonis).¹²⁰ Vis dėlto Lukas Aplankymo scenoje akivaizdžiai akcentuoja abu šios frazės reikšminius aspektus. Čia frazė *ho karpōs tēs koilias sou* funkcionuoja ne tik kaip nuoroda į būsimą Marijos palikuonį, bet ir kaip emfatinis pabrėžimas, jog tai būtent „Marijos iščių vaisius“.

1.3.1. Vyraujanti interpretavimo tendencija

Apžvelgiant šiuolaikinę egzegetų diskusiją galima teigti, jog tendencija interpretuoti frazę *ho karpōs tēs koilias* kaip nuorodą į kūdikį Marijos iščiose yra vyraujanti. Iškiliausių mokslininkų publikacijų¹²¹ apibendrinimas gali būti toks:

- a) A. Fitzmyer teigia, jog *ho karpōs tēs koilias* Lk 1:42 „padeda skaitytojui suprasti, jog Marija jau yra pastojusi“.¹²²
- b) L. Nolland, analizuodamas Aplankymo sceną, Mariją irgi laiko „jau pastojusia“ ir teigia, jog net be aiškaus įvardijimo yra pakankamai aišku, kad pastojimas įvyksta vv.38-39 pasakojimo momentu. Autorius, atsiliepdamas į F. Spitta pastabą dėl Lk 2:5 „pasikartojančios“ nuorodos į Marijos nėštumą, pamini, jog ši teksto ypatybė yra sietina su „atskirai perduota tradicija“. Tačiau šio teiginio plačiau neaptarinėja.¹²³
- c) R. Laurentin pateikia tipologinę Lk 1:42 interpretaciją ir tapatina Mariją su Sandoros skrynčia, o Marijoje esantį Jėzų – su Viešpačiu (žr. „Viešpaties motina“ v.43).¹²⁴

¹¹⁹ Žr. nuorodą į Rachelės „iščių vaisių“ Pr 30:2. Galima teigti, kad frazė *sperma sou, ek tēs koilias sou* („sėklą tavo, iš iščių tavo“; 2Sam 7:12; žr. 1Kr 17:11, 1Kar 8:19; Ps 89:5.30) skamba gerokai „vyriščiau“.

¹²⁰ Žr. diskusiją apie gramatinę frazės *hār qōdšō* („jo šventasis-kalnas“, o ne „jo-šventumo kalnas“; žr. Ps 3:5, 48:2) paralelę: Paul Joūon ir Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Subsidia Biblica 14, (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 1991) 140b.

¹²¹ Išsamia šiuolaikinio biblistų diskurso apžvalgą šiuo klausimu pateikia Wolter, „Maria“, 406 n5.

¹²² Žr. Fitzmyer, *Luke I-IX* 364. Frazę „iščių vaisius“ kaip nuorodą į Marijos nėštumą traktuoja ir William Hendriksen, *The Gospel of Luke*, NTC, (Ada, MI: Baker Pub Group, 1978) 96.

¹²³ Žr. Nolland, *Luke* 57, 67.

¹²⁴ Žr. Laurentin, *Évangiles* 58.

- d) Nors R. Brown nepateikia frazės *ho karpos tēs koilias* analizės, tačiau jo manymu Marija Aplankymo scenoje jau yra pastojusi ir Jonas Elzbietos iščiose šokteli todėl, kad atpažįsta Jėzų.¹²⁵
- e) L. Sabourin traktuoja frazę *ho karpos tēs koilias* kaip Įst 28 palaiminimo formulės *ta ekgona tēs koilias* modifikaciją ir teigia, jog Lk 1:42 formuluotė yra tinkamesnė nuoroda, kalbant apie dar negimusį kūdikį.¹²⁶
- f) H. Sahlin argumentuoja, jog atsižvelgiant į tam tikrą laiko tarpą, kuris turėjo praeiti tarp Apreiškimo ir Aplankymo scenų, frazė *ho karpos tēs koilias* savaime suprantamu būdu nurodo į kūdikį Marijos iščiose.¹²⁷

Tokia svarstymo tendencija gana lengvai suprantama. Tyrėjus domina pasakojimo kristologija (ypač dėl v.43 vartojamo titulo *kyrios*), todėl analizėse daug dėmesio skiriama būtent Jėzaus asmeniui. Taipogi nėra lengva išvengti pagundos praplėsti pasakojime lengvai atpažįstamą paralelizmą: nors Jėzus Aplankymo scenoje ir nėra konkrečiai paminėtas, tačiau susitinkančių ir besisveikinančių dviejų motinų simetrija provokuoja išvelgti ir dviejų kūdikių, esančių iščiose, susitikimą ir sveikinimąsi. Dvigubas Jono šoktelėjimo paminėjimas pasakojime (v.41 ir v.44) tik sustiprina norą v.42 interpretuoti kaip nuorodą į Jėzų, manomai esantį, kaip Jonas, savo motinos iščiose. Juolab, kad Elzbietai, kuri kalba pripildyta Šventosios Dvasios, nesunku priskirti tam tikrą aukštesnį pažinimo laipsnį (tarsi ji jau žinotų, kad Marija yra pastojusi).¹²⁸ Kadangi moderniosios embriologijos žinios patvirtina tokių išvalgų atitikimą natūraliai žmogaus vystymosi eigai, gali atrodyti, jog būtent tokia frazės *ho karpos tēs koilias* traktuotė atitinka ir evangelinio pasakojimo autoriaus mintį.

1.3.2. Atsargesnės interpretavimo pozicijos besilaikantys mokslininkai

Nepaisant anksčiau minėtos vyraujančios interpretavimo tendencijos, egzistuoja nedidelė grupė mokslininkų, kurie savo tyrimuose tvirtina, jog Lk 1:42 tekstas turi būti skaitomas atsižvelgiant į kituose bibliniuose tekstuose apčiuopiamą šios metaforos turinį (t. y. interpretuojant ištarą *ho karpos tēs koilias* kaip nuorodą į dar tik ateityje *gimsiantį*, o ne *jau esantį* Marijos iščiose Jėzų).

Dar XIX-ojo ir XX-ojo amžių sandūroje du vokiečių egzegetai (nepriklausomai vienas nuo kito), aptardami šios ištaros turinį Lk 1:42 tekste, priėjo išvados, jog ji negali būti interpretuojama kaip nuoroda į Jėzų, esantį Marijos iščiose. Savo analizėje A. Merx pažymi, kad

¹²⁵ Žr. Brown, *Birth of the Messiah* 332-333; Ernst, *Luca* 111.

¹²⁶ Žr. Sabourin, *Luke* 70.

¹²⁷ Žr. Harald Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk: Studien zur protolukanischen Theologie*, Acta Seminarii neotestamentici upsaliensis 12, (Uppsala: Almqvist & Wiksells boktryckeri, 1945) 146.

¹²⁸ Žr. Bock, *Luke* 138. Tokia scenos interpretacija yra labai dažna egzegetų publikacijose.

tendencija skaityti *ho karpos tēs koilias* kaip nuorodą į iščiose esantį Jėzų gali būti susijusi su marijiniu pamaldumu, o ankstyviausias tokios interpretacijos pavyzdys užčiuopiamas Pešitos NT vertime į sirų kalbą, kuriame antrasis ištarnos dėmuo verčiamas vietininko linksniu: „vaisius iščiose tavo“. Egzegetas teigia, jog ši ištara Luko tekste tegali būti suprantama kaip nuoroda į būsimą Marijos nėštumą, apie kurį Elzbieta Aplankymo metu dar negalėjo žinoti.¹²⁹ Metais vėliau F. Spitta irgi svarstė šį klausimą ir priėjo išvados, jog: a) jei Marija Lk 1:42 jau yra pastojusi, tai kam tokią nuorodą pasakotojas kartotų Lk 2:5? b) palaiminimas Lk 1:42 turi būti suprantamas kaip tiesioginė sandominių palaiminimų Išt 28 paralelė, t. y. kaip nuoroda į ateities tikrovę; c) Marijos kaip „mano Viešpaties motinos“ titulas turi būti interpretuojamas proleptiškai; d) neįmanoma Lk 1:42 tekste išvelgti „tikro“ (*eigentlicher*) „iščių vaisiaus“; pasak F. Spitta, ten tegalėjo būti dar tik pirmapradė būsimo žmogaus užuomazga (*der allererste Keim*).¹³⁰

Šį F. Spitta straipsnį savo tyrimo bibliografijoje pamini J. A. Fitzmyer, tačiau į diskusiją su vokiečių egzegetu nesileidžia. Dar kartą F. Spitta analizė (ypač argumentas dėl galimai dvigubos nuorodos į Marijos nėštumą Lk 1:42 ir 2:5) paminima J. Nolland komentare, kur teigiama, jog tokią dvigubą nuorodą galima paaiškinti skirtingų šaltinių medžiagos sugretinimu galutiniam Luko evangelijos tekste.¹³¹

Šiuolaikinių mokslininkų tarpe paminėtini trys egzegetai, kurie, remdamiesi ST teksto tyrimais, frazės *ho karpos tēs koilias* turinį interpretuoja subtiliau. M. B. Coleridge, nagrinėdamas Luko evangelijos Vaikystės pasakojimą naratyviniu požiūriu, teigia, jog nors F. Spitta išvalgos yra reikšmingos, tačiau jo teiginiai negali būti priimami besąlygiškai. Komentuodamas F. Spitta teiginį, jog „Marija nebuvo nėščia Aplankymo metu“, Coleridge argumentuoja, kad naratyviniu požiūriu (priimant biblinį frazės *ho karpos tēs koilias* turinį, nurodantį ne į iščiose jau esantį, bet į ateityje gimsiantį Jėzų) būtų netikslu sakyti, jog Marija Aplankymo scenoje *nėra* nėščia. Kadangi Apreiškimo pasakojime yra nutylimas Marijos pastojimo momentas, skaitytojais „negali žinoti, ar Marija buvo nėščia Aplankymo metu“.¹³²

Panašios pozicijos laikosi ir C. Evans. Nors jo komentare ir nėra išsamesnės šios frazės turinio analizės, jis pabrėžia, jog frazė *ho karpos tēs koilias* nurodo palikuonį, kurį Marija tikrai pagimdys, nepaisant to ar Aplankymo scenoje aprašomų įvykių metu ji jau yra pastojusi, ar ne.¹³³ Vėliau aptarinėdamas Lk 2:5 jis nebegrįžta prie šio klausimo. Todėl šio egzegeto pozicija nėra aiškiai apibrėžta.

¹²⁹ Žr. Adalbert Merx, *Die Evangelien des Markus und Lukas. Nach Syrischen im Sinaikloster Gefundenen Palimpsesthandschrift*, (Berlin: G. Reimer, 1897) 185.

¹³⁰ Žr. diskusiją: Spitta, „Notizen“, 283-285. Pažymėtina, kad F. Spitta, svarstydamas Marijos nėštumo chronologinės tvarkos klausimą, priėjo išvados, jog Marija Aplankymo metu dar negalėjo būti pastojusi.

¹³¹ Žr. Nolland, *Luke*, 57, 67.

¹³² Žr. Coleridge, *Narrative as Christology* 79.

¹³³ Žr. Evans, *Luke* 170.

M. Wolter, analizuodamas frazės *hoi karpos tės koilias turinį*, pateikia labai išsamią biblinių ir ekstrabiblinių tekstų apžvalgą. Šis mokslininkas, patvirtindamas tiek Spitta, tiek Coleridge įžvalgas, teigia, kad ištara *ho karpos tės koilias*, taip kaip ji vartojama Lk 1:42 tekste, negali būti laikoma nuoroda į Marijos nėštumą.¹³⁴

Remiantis anksčiau pristatyta tekstų analize, kurios tikėtinumą patvirtina šiame poskyryje minimų mokslininkų publikacijos, šioje disertacijoje bus laikomasi pozicijos, kad Lk 1:42 frazė *ho karpos tės koilias* yra vartojama apibrėžiant kitiems bibliniams tekstams būdingą turinį (t. y. nurodant būsimą palikuonį). Naratyviniu požiūriu tokia interpretacija yra gana problematiška, nes kyla klausimas dėl jau anksčiau minėto Aplankymo scenai būdingo paralelizmo: jei tekstas akivaizdžiai pabrėžia susitinkančių motinų simetriją, kodėl teksto autorius norėtų nutylėti tokios simetrijos „išbaigtumą“, vengdamas konkrečios nuorodos į Marijos nėštumą ir Jėzaus „buvimą“ Aplankymo scenoje? Ši problematika yra susijusi su frazės funkcija Aplankymo scenoje, kuri bus tyrinėjama antrajame šios analizės skyriuje.

¹³⁴ Žr. Wolter, „Maria“, 412.

2. Naratyvinė Aplankymo scenos (Lk 1:39-56) funkcija

Frazės *ho karpos tēs koilias* turinio tyrimo analizė rodo, kad Biblijoje ji vartojama kaip nuoroda į jau gimusį vaiką ar palikuonį. Kita vertus, reikalinga ir *funkcinė* šios frazės vartojimo Lk 1:42 tekste analizė. Pastarajam tyrimui būtinas parengiamasis žingsnis – funkcinė artimiausio nagrinėjamos frazės konteksto analizė. Nuo to, kokia yra Aplankymo scenos (Lk 1:39-56) paskirtis vadinamajame Luko evangelijos Vaikystės pasakojime (Lk 1-2), labai priklauso ir pačios frazės *ho karpos tēs koilias* (Lk 1:42) funkcijos apibrėžimas:

- a) *Pasakojimo dinamikos* požiūriu Aplankymo scenoje skaitytojas laukia pirmųjų dieviško pažado išsipildymo ženklų (žr. panašią lūkesčio ir išsipildymo dinamiką Zacharijo ir Elzbietos atveju Lk 1:24-25).
- b) *Pasakojamų įvykių sekos* požiūriu Aplankymo scena veikia kaip į skaitytoją orientuotas „interpretacinis“ pasakojimo elementas: veikėjas, kuris nedalyvavo pačiuose įvykiuose, aiškina Marijos ir su ja susijusių įvykių reikšmę (žr. kaip minia Lk 1:21-23 interpretuoja tai, kas nutiko su Zachariju).
- c) *Veikėjo portreto* vystymo požiūriu Aplankymo scena veikia kaip Marijos charakterizavimo tekstas.

Pirmiausia šiame skyriuje bus parodyta, kaip Aplankymo scena yra integrali Apreiškimo pasakojimo (Lk 1:5-56) dalis tiek formos, tiek funkcijos atžvilgiu. Taip pat bus parodyta kad Marija yra pristatoma kaip pagrindinė Lk 1:26-56 tekstinio vieneto veikėja, į kurią sutelkiamas esminis pasakojimo dėmesys.

2.1. Aplankymo perikopės (Lk 1:39-56) teksto kritinė analizė

Pažymėtina, jog teksto struktūros požiūriu Aplankymo perikopės pirmosios dalies (Lk 1:39-45) tekste netrūksta ženklų, rodančių, kad Elzbietos žodžiai Lk 1:42b-45 gali būti skaitomi kaip eiliuotas tekstas (patogumo dėlei, kad būtų lengviau pajusti teksto ritmiką, kirčiuoti skiemenys paryškinti):

eulogēmenē su en gunaixin

kai eulogēmenos ho karpos tēs koilias sou.

⁴³ *kai pothen moi touto*

hina elthē hē mētēr tou kuriou mou pros eme;

⁴⁴ *idou gar hōs egeneto hē phōnē tou aspasmou sou eis ta ōta mou,*
eskirtēsen en agalliasei to brephos en tē koilia mou.

⁴⁵ *kai makaria hē pisteusasa hoti estai teleiōsis*
tois lelalēmenois autē para kuriou.

v.39

anastasa. Mėgstamas Luko evangelijos žodis, sutinkamas šioje evangelijoje apie 60 kartų (likusiame NT tekste – tik 22 kartus).

en tais hēmerais tautais. Šiame kontekste frazė „tomis dienomis“ reiškia laiką po Apreiškimo įvykio (žr. 1:36). Taip ši perikopė susiejama su angelo nuoroda į jau keletą mėnesių trunkantį Elzbietos nėštumą. Pažymėtina, kad Lukas mėgsta ir laiko nuorodų frazes (pvz. *en tais hēmerais tautais* arba *en tais hēmerais tinos*; žr. 1:5, 2:1, 4:2.25, 5:35, 6:12, 9:36 etc.).

eporeuthē. Lukui būdinga pleonastinė veiksmažodžių vartoseną, jungianti *anastasa* su kitu veiksmažodžiu (žr. 4:29, 5:28; 6:8; 11:7-8; 15:18.20; 17:19; 22:46; 23:1; 24:12.33). Greičiausiai tai LXX stiliaus imitacija (žr. Pr 13:17, 19:14), kuri savo ruožtu atkartoja hebrajiškojo sakinio sintaksę.¹³⁵ Tokia konstrukcija žymi veiksmo pradžia. Veiksmažodis *poreuō* reikšmingas Luko evangelijai (tačiau ir Vaikystės pasakojime jis sutinkamas net 4 kartus), dažnai juo nusakomas Jėzaus keliavimas į Jeruzalę (žr. 4:42; 7:6.11; 9:51.52.53.56.57; 13:33; 17:11; 22:22.39; 24:28).

eis tēn oreinēn. Čia *hē oreinē* žymi kalnuotąją Judo teritorijos dalį, skiriant ją nuo lygumų teritorijos (žr. 1:65; Pr 14:10; Sk 13:29 ir pan.). Juozapas Flavijus (Ant 12.1.1) tuo pačiu būdvardžiu vadina visą Judėją (žr. Lk 1:65).

meta spoudēs. Ši frazė gali reikšti ne tik „skubiai“ (žr. tokią vartoseną Mk 6:25, Iš 12:11, Išm 19:2), bet ir „atidžiai, dėmesingai“ (taip ši frazė vartojama 3Mak 5:24.27).¹³⁶ Tokiu atveju ši frazė gali būti laikoma nuoroda ne tik į Marijos susiruošimo bei kelionės greitį, bet ir į jos vidinę laikyseną šios kelionės metu.¹³⁷ Lietuviškai abi šias prasmes apima žodis „stropiai“, tačiau jo vartoseną greičio nuorodos prasme yra archaiška ir nebebūdinga bendrinei kalbai.

eis polin Iouda. Evangelistas nenurodo miesto vardo, tačiau jo aprašymas gali remtis 2Sam 2:1. Tai gali būti Hebronas arba bet kuris kitas kalnyno miestas. Hebronas buvo svarbiausias iš kunigams skirtųjų miestų. Tačiau, jei Lukas išties būtų turėjęs omenyje Hebroną,

¹³⁵ Žr. diskusiją apie LXX stiliaus imitavimą Luko evangelijoje: Jung, *Original Language* 54-58. Kita vertus, F. Zimmermann šią ištrauką drauge su Lk 1:17.24-25.35.78 tektais pateikia kaip argumentą, teigdamas, jog Luko evangelija yra versta iš originalo, parašyto aramėjų kalba. Žr. Frank Zimmermann, *The Aramaic Origin of the Four Gospels*, (New York: KTAV, 1979) 5.

¹³⁶ Žr. diskusiją: Blaise Hospodar, „Meta spoudēs in Lk 1, 39“ CBQ 18, nr. 1 (1956) 14-18.

¹³⁷ J. Fitzmyer teisingai pabrėžia, jog nėra pagrindo remiantis šia fraze imtis analizuoti Marijos psichologiją. Tiek vienos, tiek kitos interpretacijos atveju evangelistas nurodo, kad Marijos reakcija į angelo apreiškimą buvo tinkama. Žr. Fitzmyer, *Luke I-IX*, 362.

tikėtina, kad jis, pabrėždamas jo išskirtinumą, būtų pavartojęs frazę *tēn polin*.¹³⁸ Krikščioniškoji tradicija nuo seno šį miestą identifikuoja kaip Ain Karim gyvenvietę.¹³⁹

v.40

eis ton oikon Zachariou. Tiek Zacharijas, tiek Elzbieta skaitytojui jau pažįstami nuo Lk 1:5. Toks veikėjo įvardijimas (tiesiog paminint ir nepateikiant papildomo pristatymo) pabrėžia, jog abi naratyvinio dipticho dalys yra strategiškai susijusios.

ēspasato tēn Elisabet. Mažai tikėtina, kad pasisveikinimo metu Marija papasakojo Elzbietai apie angelo apsilankymą.¹⁴⁰ Lukas nenurodo, kokie buvo šio pasveikinimo gestai ar žodžiai.¹⁴¹

v.41

kai egeneto hōs ēkousen. Pažodžiui: „ir nutiko, kad, kai išgirdo <...>“ Lukas dažnai vartoja šią konstrukciją (*kai egeneto* + asmeninis veiksmažodis be jungtuko *kai*; žr. 1:8.23.59, 2:1.6.15.46 etc.) greičiausiai taip imituodamas LXX stilių (kuris savo ruožtu yra pažodiškas hebrajiškos konstrukcijos *wayyēhî* <...> *wē* vertimo būdas).

eskirtēsen. Nors daugelis egzegetų spekuliuoja, kad Jono šoktelėjimas yra susijęs su Jėzaus artumu¹⁴², vis dėlto evangelijos tekstas akivaizdžiai nurodo, jog būtent Marijos pasveikinimas išprovokuoja vaikelio judesį, o tai įkvepia Elzbietą interpretuoti šį įvykį. Veiksmažodis *skirtaō* sutinkamas ir Pr 25:22, kalbant apie Ezavo ir Jokūbo kovą dėl pirmagimystės dar esant motinos įsčiose (žr. Ps 113:4.6, kur šiuo veiksmažodžiu apibūdinamas kalnų „šokinėjimas“).

eplēsthē pneumatos hagiou. Šią frazę NT vartoja tik Lukas (žr. 1:15.41.67; Apd 2:4, 4:8.31, 9:17, 13:9). Abu jos dėmenys būdingi tik šiai evangelijai. Veiksmažodis *pimplēmi* be Luko raštijos sutinkamas tik Mt 22:10 ir 27:48, o Lukas vartoja jį net 22 kartus. Taipogi ir frazė *pneuma hagian* sutinkama: Mt – 5, Mk – 1, Jn – 1 kartą. O Lukas ją vartoja net 53 kartus. Šioje perikopėje frazė nurodo Elzbietos įkvėptumo šaltinį, dėl kurio ji atpažįsta ir tiksliai interpretuoja Marijos būseną.

v.42

anephōnēsen. Šis žodis čia pavartotas vienintelį kartą visame NT (LXX žr. 1Kron 15:28,

¹³⁸ Egzistuoja galimybė, kad būtent *Iouda* yra miesto pavadinimas, atitinkantis Juttą (gr. *Itan*, arba *Ietta*, arba *Tanu*), buvusį kalnuotame Judo teritorijos regione (žr. Joz 15:55). Šis miestas (žr. Joz 21:16) taipogi buvo skirtas kunigams. Žr. diskusiją: Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, 5-asis leid., ICC 28, (London: T&T Clark International, 2000) 27.

¹³⁹ Žr. Clemens Kopp, *The holy places of the Gospels*, (New York: Herder and Herder, 1963) 87–96.

¹⁴⁰ Žr. diskusiją: Fitzmyer, *Luke I-IX*, 363.

¹⁴¹ Kita vertus, A. Gueuret šioje perikopėje įžvelgia galimą „*conjonction somatique*“. Žr. Agnès Gueuret, *L'engendrement d'un récit. L'Évangile de l'enfance selon saint Luc*, LD 113, (1983) 72.

¹⁴² Žr. Fitzmyer, *Luke I-IX*, 363. Kita vertus, egzegetas teisingai, pabrėždamas, jog šio veiksmažodžio vartoseną yra strategiškai reikšminga, kadangi siedama Aplankymo sceną su Pr 25:22 ji kelia naratyvinę įtampą, skatindama skaitytoją klausti, ar ir būsimieji Elzbietos bei Marijos kūdikiai konkuruos tarpusavyje taip, kaip konkuravo Ezavas su Jokūbu.

16:4.5.42; 2Kron 5:13). Lukui būdinga įvardyti stiprių emocijų raišką, pridedant *megalos* („didelis, stiprus, smarkus“) prie *kraugē* („riksmas“), *phōnē* („balsas“), *chara* („džiaugsmas“) ir pan.¹⁴³

kraugē. Turbūt dėl to, kad žodis „riksmas“ atrodė kaip nelabai tinkama džiaugsmingo šūksnio nuoroda, kai kuriuose rankraščiuose šis terminas keičiamas įprastiniu žodžiu *phōnē* („balsas“). Vis dėlto *kraugē* autentiškumą patvirtina sutartinis autoritetingų rankraščių liudijimas. Šiuo žodžiu nurodomas stipraus jausmo išprovokuotas šūksnis (Mt 25:6 – dėl nustebimo; Ef 4:31 – iš pykčio; Heb 5:7 – sielvarte).

eulogēmenē. Taip Elzbieta interpretuoja „malonę“, kuria Mariją apdovanoja Dievas (1:28). Neveikiamosios rūšies perfekto dalyvis (žr. bdv. *eulogētos* 1:68) šiame kontekste gali reikšti tiek gyrių, tiek asmens palaimintumo pripažinimą.

eulogēmenē su en gunaixin. Ši frazė – tai hebraizmas, kuris perifrazės būdu perteikia aukščiausią būdvardžio laipsnį (žr. Ts 5:24): „tu ypatingai/labiausiai palaiminta tarp moterų“ (žr. BDF §245.3).¹⁴⁴ Toks palaiminimas atitinka tradicinį ano meto judėjų suvokimą, kad moters didingumas buvo siejamas su jos pagimdytais vaikais. Taigi, Viešpaties Motina akivaizdžiai pranoko visas likusias motinas (žr. ir 11:27 makarizmą).

eulogēmenos ho karpos tēs koilias sou. Žr. *eulogēmena ta ekgona tēs koilias sou* (Įst 7:13, 28:4) bei *karpon koilias* (Pr 30:2; Rd 2:20 ir pan.). LXX vartoja *koilia* kaip nuorodą į vyro arba moters „iščias“, tačiau klasikinėje graikų kalboje tokia vartosena sutinkama itin retai. Vargu, ar ši frazė funkcionuoja kaip *jau* įvykusio Marijos pastojimo nuoroda.¹⁴⁵ Sudvigubinto palaiminimo formuluotė primena sandorinius palaiminimus Įst 28:4 (žr. ir Pr 14:19-20).

v.43

pothen moi touto. Galima suprasti, kad čia eliptiškai numanomas veiksmazodis *gegonen*: pažodžiui – „iš kur [t. y. „kaip“] man tai nutiko“. Ši frazė primena 2Sam 6:9 tekstą („kaip [gali] Viešpaties skrynias ateiti pas mane?“), o tai leidžia įžvelgti tipologinį ryšį tarp Marijos ir Sandoros Skrynios.¹⁴⁶

hina elthē. Čia jungtukas *hina* vartojamas susilpninta prasme. Tad vargu, ar ši Elzbieta ištara reiškia ką nors panašaus į: „ką tokio padariau, jog nusipelniau idant ateitų <...>“.

¹⁴³ Žr. Lk 2:10, 4:33, 8:28, 17:15, 19:37, 23:23, 46, 24:52.

¹⁴⁴ Hebrajiškame tekste tokioje konstrukcijoje įprastai vartojama prielinksninė dalelytė *min* („iš“), kuri LXX verčiama prielinksniu *en*.

¹⁴⁵ Būtent taip šią frazę interpretuoja, pvz., Fitzmyer, *Luke I-IX*, 364.

¹⁴⁶ Žr. Eric Burrows ir Edmund F. Sutcliffe, *The Gospel of the Infancy and Other Biblical Essays*, The Bellarmine Series 6, (London, Burns, 1940) 47. Tokią įžvalgą galimai patvirtina Lk 1:56 nuoroda, jog Marija pas Elzbietą (taip, kaip skrynias Obededomo namuose) išbuvo „tris mėnesius“. Žr. diskusiją: René Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, (Paris: Gabalda, 1957) 79–81; Brown, *Birth of the Messiah*, 327–328.

Greičiausiai tai tiesiog puošnesnė konstrukcija, kurios turinys atitinka įprastinį termino *hoti* („kad“) turinį.¹⁴⁷

mētēr tou kuriou mou. Elzbieta, pripildyta Šventosios Dvasios, Mariją vadina „mano Viešpaties motina“. Absoliuti dauguma egzegetų teigia, jog ši frazė yra pirmoji Luko evangelijos kristologinė nuoroda į Jėzų. Vis dėlto su tokiais teiginiais sunku sutikti, kadangi kristologiškai interpretuojama frazė *kuriou mou* („mano Viešpats“) reikštų, kad Jėzus yra Elzbietos Viešpats. Tačiau juk ji dar net nėra sutikusi Jėzaus, tai kaip ji gali Jį išpažinti savo Viešpačiu? Teisingiau būtų interpretuoti šią frazę Marijos išrinktumo prasme: „tu esi mano Viešpaties [Jahvės] ypatingu būdu išrinkta motina“.¹⁴⁸ Tokia interpretacija labiau atitinka Zacharijo ir Elzbietos (kaip tobulų pirmosios Sendoros tikinčiųjų) charakteristiką Vaikystės pasakojime.

v.44

idou gar. Remdamasis šiuo *gar* J. Bengel teigia, kad Elzbieta taip užsimena, jog būtent tuo momentu, kai šoktelėjo jos kūdikis, Marija tapo Viešpaties motina.¹⁴⁹ Vis dėlto būtina pabrėžti, kad pats Apreiškimo pasakojimo autorius tekste jokių būdu neužsimena apie Marijos pastojimo momentą.¹⁵⁰ Pažymėtina, kad frazę *idou gar* (ji NT yra būdinga tik Lukui; žr. 1:48, 2:10, 6:23, 17:21; Apd 9:11),¹⁵¹ galima laikyti naratyvine priemone, kuria Vaikystės pasakojime kuriama džiaugsminga priartėjusio mesijinio laiko atmosfera.¹⁵²

en agalliasai. Ši detalė nebuvo paminėta v.41, tad šią frazę reikia laikyti Elzbietos interpretacija – būtent taip ji aiškina Jono šoktelėjimą. „Džiaugsmas“ jau buvo minėtas v.14 ir jis vėl bus atkartotas v.47. Pažymėtina, kad tai Lukui būdingas terminas (žr. 1:14.44.47, 10:21; Apd 2:26.46, 16:34), kuriuo Vaikystės pasakojime kuriama džiaugsminga priartėjusio mesijinio laiko atmosfera.

makaria hē pisteusasa. Lotyniškoji vertimo tradicija varijuoja tarp „laiminga [tu, kuri] įtikėjai“ ir „laiminga [ta kuri] įtikėjo“. Gramatiškai tikslesnis antrasis vertimas. Juolab, kad jis atveria reikšmingą Marijos charakterizavimo plotmę šioje perikopėje (taip pabrėžiamas kontrastas tarp Marijos ir angelo žinia nepatikėjusio Zacharijo 1:20). Tokiu būdu šios Elzbietos ištaros tikrasis adresatas yra ne Marija, bet skaitytojas. Tai pirmasis Luko evangelijos makarizmas (toliau žr. 6:20-22, 7:23, 10:23, 11:27 etc.).

¹⁴⁷ Žr. diskusiją: Plummer, *Luke*, 27.

¹⁴⁸ Žr. diskusiją: David M. Stanley, „The Mother of my Lord“ *Worship* 34 (1959) 330–332. Egzegetas, remdamasis 2Sam 24:21 teigia, jog Mariją (personažo rolės požiūriu) galima lyginti su „karaliaus motinos“ figūra.

¹⁴⁹ Žr. Johann Albrecht Bengel et al., *Gnomon of the New Testament*, 2-asis leid., (Edinburgh: T&T Clark, 1858) 21.

¹⁵⁰ Pvz., A. Plummer teigia, jog v.38 momentas („štai, aš Viešpaties tarnaitė“) yra labiau tikėtinas nei v.40 („ji įėjo į Zacharijos namus ir pasveikino Elzbietą“). Žr. Plummer, *Luke*, 29.

¹⁵¹ Vienintelė išimtis – 2Kor 7:11.

¹⁵² Žr. diskusiją apie džiaugsmo, kaip mesijinės eros ženklą, reikšmingumą Vaikystės pasakojime: Bock, *Theology* 67.

hoti. Čia, kaip ir daugelyje kitų vietų NT, jungtukas *hoti* gali reikšti tiek „kad“, tiek „kadangi“ (būtent taip šį jungtuką verčia Liuteris, Erasmus, Beza, daugelis lotyniškųjų vertimų autorių). Verčiant *hoti* „kadangi“, jis tampa nuoroda ne į Marijos tikėjimo turinį, bet į jos palaimingumo priežastį. Kita vertus, jeigu šis epizodas laikytinas Marijos charakterizavimo elementu, tai jos tikėjimo turinio identifikavimas būtų labai svarbus tokio charakterizavimo bruožas. Juolab, kad ir pats tikėjimo faktas (kaip Marijos atliepo tinkamumo įvardijimas) tinkamai akcentuoja skaitytojui iki šiol nežinomos informacijos svarbą: Šventosios Dvasios įkvėpta Elzbieta pateikia autoritetingą situacijos interpretaciją.

estai teleiōsis. Elzbieta tikėjimu vienijasi su Marija ir tvirtina, jog nepaisant pažado nepaprastumo jis tikrai bus išpildytas (žr. Heb 7:11). „Išsipildymas“ yra svarbi Luko raštijos tematinė gija.

2.2. Aplankymo scena ir eigos paralelizmas Apreiškimo pasakojime

Egzegetai, diskutuodami apie Aplankymos scenos (Lk 1:39-56) poziciją Apreiškimo pasakojime (Lk 1:5-56), dažniausiai šią sceną laiko vienokiu ar kitokiu „priedu“. Tokia traktuotė paplitusi dėl to, kad mokslininkai beveik vienbalsiai sutaria, jog Apreiškimo pasakojimas yra parašytas pagal eigos paralelizmo (angl. *step-parallelism*) principus. Čia Jono Krikštytojo ir Jėzaus gimimo apreiškimai pristatomi ne tik kaip lygiagretūs, bet ir kaip dinamiškai tarpusavyje atitinkamais elementais susiję pasakojimai. Vis dėlto, šioje dažnai su *diptichu* lyginamoje struktūroje nėra lengva atpažinti Aplankymo scenos atitikmenį Jono Krikštytojo gimimo apreiškimo pasakojime. Todėl šią sceną daugelis egzegetų laiko vienokiu ar kitokiu Apreiškimo pasakojimo „epilogu“.¹⁵³ Tokią tendenciją galima sieti su: a) analizėse vyraujančiu dėmesiu kristologiniams klausimams, dėl kurių dažniausiai susitelkiama į Jono bei Jėzaus paralelės nagrinėjimą; b) akivaizdžia pasakojimo apimties disproporcija (žr. vv.24-25 ir vv.39-56), kuri neatitinka sklandžios paralelizmo struktūros vv.5-23 ir vv.26-38 teksto atkarpose. Dėl to v.24 „paralele“ dažniausiai laikoma v.38, abi eilutes traktuojant kaip nuorodą į Elzbietos ir Marijos „reakciją į Dievo veikimą“.¹⁵⁴

¹⁵³ Žr. Brown, *Birth of the Messiah*, 297. Savo analizėje J. Fitzmyer Aplankymo sceną vadina „papildomu epizodu“. Žr. Fitzmyer, *Luke I-IX*, 314. H. Marshall teigia, jog šį epizodą atskyrus nuo pasakojimo apie Joną nieko nebūtų prarasta. Žr. Marshall, *Luke* 77. C. Pellegrino šią sceną vadina paralelizmo seką nutraukiančiu elementu. Žr. diskusiją: Carmelo Pellegrino, *Maria di Nazaret, profezia del regno. Un approccio narrativo a Lc 1,34, AnB 206*, (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2014) 101. Dalis mokslininkų mėgina sieti du akivaizdžių „porininkų“ pasakojime neturinčius epizodus: Aplankymo sceną (Lk 1:39-56) ir pasakojimą apie Jėzų Šventykloje (Lk 2:41-52). Tačiau pačiame evangelijos tekste sunku rasti ženklų kurie tokią sąsają leistų tinkamai pagrįsti. Žr. diskusiją: Nolland, *Luke*, 20; Bovon, *Luke* 29.

¹⁵⁴ Pirmasis tokį sprendimą pasiūlė Talbert, *Literary Patterns* 44. Tokios pat pozicijos laikosi ir Jean-Noël Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, (Paris: Parole de Dieu, 1989) 56. Taip pat žr. diskusiją: Pellegrino, *Maria*, 106.

Kita vertus, atidžiai skaitant, galima užčiuopti reikšmingas paraleles tarp vv.24-25 ir Aplankymo scenos.¹⁵⁵ Šiame poskyryje bus parodyta, jog pastarąją poziciją galima pagrįsti paties evangelijos teksto elementais. Ji taipogi atveria įdomias pasakojimo traktuotes, leidžiančias tinkamai įvertinti Marijos vaidmens reikšmingumą Apreiškimo pasakojime. Taipogi akivaizdu, kad Aplankymo scenos atskyrimas nuo vv.24-25 kaip kontekstinės paralelės bereikalingai varžo pačios Aplankymo scenos ir Marijos vaidmens interpretacijos galimybes.

2.2.1. Struktūriniai eigos paralelizmo bruožai Apreiškimo pasakojime

Daugelio tyrinėtojų atpažįstami eigos paralelizmo bruožai Apreiškimo pasakojime svarbūs ne tik dėl būdingų elementų atitikties, bet ir dėl pastebimų variacijų bei skirtumų. Šiame poskyryje bus parodyta, kad antrosios Apreiškimo pasakojimo dalies (Lk 1:26-56) atveju šie panašumai ir skirtumai išryškina bei pabrėžia Marijos vaidmens svarbą ir išskirtinumą.

2.2.1.1. Panašumo ir atitikties tarp Lk 1:5-25 ir 1:26-56 elementai

Dipticho savybėmis pasižyminti Apreiškimo pasakojimo struktūra leidžia išskirti tiek dviejų tarpusavyje susijusių pasakojimo dalių panašumus, tiek jų skirtumus. Dvi pasakojimo dalis sieja ne tik tie patys veikėjai (Zacharijas, Elzbieta, Jonas ir angelas Gabrieličius), bet ir aprašytų įvykių sekos dinamika bei vartojamas žodynas. Skaitytojas šį ryšį pasakojime užčiuopia labai anksti (ypač dėl besitęsiančios pasakojimo chronologijos ir angelo Gabrieliaus personažo sugrįžimo į pasakojimą v.26), o pasakojimo struktūra šią dalių atitikimo nuojautą padeda išlaikyti net ir Aplankymo scenos tekste.

Dvi Apreiškimo pasakojimo dalis siejantys panašūs bei atsikartojantys elementai yra plačiai aptarti mokslininkų,¹⁵⁶ tad čia bus pateiktas tik jų sąrašas ir trumpas elementų panašumo aprašas, leidžiantis juos lengviau lyginti tarpusavyje. Pažodinis teksto vertimas su pažymėtomis naratyvinių elementų sąsajomis pateiktas Priede (žr. psl. 153).

„A“ – chronologinė nuoroda (v.5a ir vv.26a)

Kalbos elementų panašumas: prielinksnio *en* atkartojimas laiko nuorodoje (v.5 ir v.26); chronologinės nuorodos pozicionavimo eigos paralelizmo dalies pradžioje panašumas.

„B“ – veikėjų pristatymas (v.5 ir vv.26b-27)

Kalbos elementų panašumas: a) prielinksnio *ek* atkartojimas kilmės nuorodoje (v.5 *ex ephēmerias* / *ek tōn thygaterōn* and v.26 *ex oikou*); b) frazės *kai to onoma* atkartojimas (v.5 and v.27).

¹⁵⁵ Žr. Tannehill, *Narrative Unity* 17.

¹⁵⁶ Žr. Fitzmyer, *Luke I-IX*, 335-336; Marshall, *Luke*, 62; Nolland, *Luke*, 40-41; Evans, *Luke*, 154; Bock, *Luke*, 124-126; Green, *Luke* 84.

Pabrėžtina, kad angelo Gabrieliaus pasirodymo vieta pasakojamų įvykių sekoje nėra tapati (žr. poziciją „H“).

„C“ – angelo pasirodymas ir adresato reakcija (vv.11-12 ir vv.28-29).

Kalbos elementų panašumas: veiksmažodžio (dia)tarassō atkartojimas (v.12 kai etarachthē ir v.29 hē de epi tō logō dietarachthē).

„D“ – angelo kreipimasis ir apreiškimas (v.13 ir vv.30-31).

Kalbos elementų panašumas: frazių eipen, ho aggelos ir mē phobou atkartojimas (v.13a ir vv.30a).

„E“ – vaikas ir jo ateitis (v.14-17 ir vv.32-33).

Kalbos elementų panašumas: frazių kai kaleseis to onoma autou (v.13b ir v.31b), estai megas (v.15 ir v.32) bei kyrios ho theos (v.16 ir v.32) atkartojimas.¹⁵⁷

„F“ – adresato atliepas (v.18 ir vv.34).

Kalbos elementų panašumas: frazių eipen (ir adresato vardo) pros ton aggelon ir įvardžio touto atkartojimas. Paminėtinas aliteracinis veiksmažodžių gnōsomai (v.18) ir ginōskō (v.34) panašumas.

„G“ – angelo atsakymas (v.19-20 ir vv.26).

Kalbos elementų panašumas: įžanginės frazės kai apokritheis ho aggelos eipen (v.19 ir v.35) bei formulės kai idou (v.20 ir v.36) atkartojimas.

„H“ – angelo pri(si)statymas (v.19 ir vv.26).

Kalbos elementų panašumas: frazės Gabriēl, tou theou, apestalē(n) ir prielinksnio pros (v.19 ir v.26) atkartojimas.

Didžioji dalis egzegetų, kalbėdami apie dviejų Apreiškimo pasakojimo dalių sąsajas, remdamiesi vartojamo žodyno panašumais, pateikia būtent šį septynių elementų sąrašą.¹⁵⁸ Pirmosios pasakojimo dalies vv.21-23 epizodas antrojoje dalyje neturi akivaizdžios paralelės: a) „minia“ kaip veikėja pasakojime daugiau niekur kitur neminima; b) antrojoje pasakojimo dalyje, po išplėto Marijos ir angelo Gabrieliaus dialogo, aprašoma Aplankymo scena; c) antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje nėra akivaizdžių vv.21-23 epizode vartojamo žodyno atsikartojimų.

¹⁵⁷ Daugelis mokslininkų sutaria, kad nors Jėzus vv.32-33 apibūdinamas gerokai glausčiau nei Jonas vv.14-17, bet vartojamos frazės ir kalbos pobūdis pabrėžia Jėzaus viršenybę Jono atžvilgiu. Žr. diskusiją: Fitzmyer, *Luke I-IX*, 315.

¹⁵⁸ Žr. diskusiją ir tyrimų apžvalgą: Kuhn, „Step-Parallelism“, 39.

Vis dėlto minios (vv.21-23) ir Elzbietos (vv.41-45) veiksmus galima sieti turinio požiūriu – kaip *išorinį liudijimą* tų, kurie patys įvykyje nedalyvavo. O tarpusavyje epizodai gali būti siejami ne tiek panašumo, kiek kontrasto tarp Zacharijo ir Marijos principu. Zacharijas minios akivaizdoje v.22 nebegali kalbėti, o Marija – priešingai – pasveikina Elzbietą v.40 ir tai išprovokuoja eilę įvykių, formuojančių Aplankymo scenos pasakojimą. Pažymėtina ir tai, kad žmonės Zacharijo būseną mėgina paaiškinti patys ir skaitytojas, žinodamas, kas iš tiesų įvyko, atpažįsta jų spėjimo neišbaigtumą. O tai, ką Elzbieta apie Mariją ir Jėzų kalba ne iš savęs, bet būdama pripildyta Šventosios Dvasios, skaitytojui yra nauja. Ji ne pakartoja tai, ką skaitytojas jau žino, bet pateikia dievišku autoritetu pagrįstą įvykio interpretaciją. Atsižvelgiant į tai, kas išdėstyta, galima teigti, kad vv.21-23 ir vv.41-45 epizodai nesuardo dviejų Apreiškimo pasakojimo gijų paralelizmo:

„I“ – išorinis liaudies (vv.21-23) ir Elzbietos liudijimas (vv.41-45).

Epizodai siejami kontrasto principu, atsižvelgiant į jų turinį.

„J“ – išėjimo nuoroda (v.23 ir vv.38).

Kalbos elementų panašumas: kartojamas veiksmazodis *apēlthen* (v.23 and v.38). Nors veiksmo subjektas skiriasi (v.23 išeina Zacharijas, o v.38 – angelas Gabrielius). Tačiau abiem atvejais šiuo veiksmazodžiu užbaigiamas Apreiškimo epizodas.

„K“ – apreiškimo adresato veiksmas (v.24 ir vv.39-40).

Kalbos elementų panašumas: įžanginių chronologinių nuorodų *meta de tautas tas hēmeras* (v.24) ir *en tais hēmerais tautais* (v. 39) sąsaja. Pažymėtinas ir kontrastas: Elzbietos sprendimas slėptis (v.24) pabrėžia ir išryškina Marijos iniciatyvą „kilti“, „keliauti“ ir „įžengti“ (vv.39-40).

„L“ – apreiškimo adresato atliepas (v.25 ir vv.46-55).

Kalbos elementų panašumas: formulių *hoti houtōs moi pepoiēken kyrios* (v.25) and *hoti epoiēsen moi megala ho dynatos* (v.49) sąsaja. Pažymėtinas ir veiksmazodžių *epeiden* v.25 ir *epeblepsen* v.48 panašumas.

Atsižvelgiant į išvardintų panašumo bei atitikties elementų kiekį ir pobūdį galima pagrįstai teigti, kad paralelizmo principu sietinos ne tik Apreiškimo scenos (vv.5-20 ir vv.26-38), bet ir vėlesni vv.21-25 bei vv.39-56 epizodai. Pirmojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje vv.24-25 scena gali būti traktuojama kaip naratyvinė ir teologinė kulminacija. Elzbietos laikysena Dievo veikimo atžvilgiu čia gali būti kontrasto principu lyginama su Zacharijo netikėjimu.¹⁵⁹ Tokio pat

¹⁵⁹ Žr. Green, *Luke* 81.

pobūdžio kulminacija nesunkiai išvelgiama ir Aplankymo scenoje: a) šiame epizode sutelkta daugiausiai personažų – Marija, Elzbieta, Jonas ir Šventoji Dvasia; taip pat minimi Zacharijas ir Jėzus; b) šioje perikopėje užrašytos turinio atžvilgiu ypač svarbios Elzbietos ir Marijos ištarnos; c) Marijos apsilankymu užbaigiamas penkis mėnesius trukęs Elzbietos slėpimosi laikotarpis.

Šias scenas galima sieti ir funkcijos požiūriu. Tai pažado išsipildymo (Elzbietos atveju) arba šio išsipildymo lūkesčio (Marijos atveju) bei nutikusių įvykių interpretavimo epizodai. Todėl Aplankymo scena turi būti laikoma integralia Apreiškimo pasakojimo dalimi, vengiant „priedo“ ar „papildomo epizodo“ traktuotės. Atsižvelgiant į išvardintus atitikties elementus, tolimesnėje analizėje vv.24-25 ir vv.39-56 scenos bus laikomos eigos paralelizmo principu sietinais epizodais, kurių sąsaja išryškina ne tik jų panašumus, bet ir reikšmingus skirtumus.

2.2.1.2. Reikšmingi Lk 1:5-25 ir 1:26-56 epizodų skirtumai

Atidus skaitytojas sąsają tarp dviejų Apreiškimo pasakojimo gijų užčiuopia vos tik pradėjęs skaityti antrąją šio pasakojimo dalį. Jungtukas *de*, įžanginė laiko nuoroda „šeštą mėnesį“ ir iš ankstesnio epizodo skaitytojui jau pažįstamo angelo Gabrieliaus paminėjimas leidžia suprasti, kad skaitomas buvusio pasakojimo tęsinys. Eigos paralelizmą formuojantys atitikties elementai žadina skaitytojo lūkestį, ieškant paralelių su jau skaitytu vv.5-25 pasakojimu, kuris tampa „atskaitos linija“ žodyno, įvykių sekos ir veikėjų atžvilgiu. Skaitymo metu nuolat užčiuopiamos dviejų pasakojimo dalių paralelės skatina įsitraukti į ypatingą skaitymo procesą, angažuotai lyginant dvi vis plačiau atsiveriančio pasakojimo dipticho dalis. Toks skaitymas savo ruožtu padeda užčiuopti ir pasakojimo „nenuoseklumus“: paralelių variacijas, atitikmenų neturinčias pasakojimo dalis bei reikšmingus kontrastus.¹⁶⁰ Abiejų pasakojimo dalių sąveika yra labai dinamiška. Nors skaitytojas jau „žino“ pirmąją Apreiškimo naratyvo dalį (vv.5-25), o antroji šio pasakojimo dalis (vv.26-56) dar tik „atsiskleidžia“, abi teksto dalys ataidi sąšaukomis bei abipusėmis interpretacijomis.¹⁶¹

1) Su Marija susijusios eigos paralelizmo variacijos Lk 1:26-38

Antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje eigos paralelizmo struktūra padeda atpažinti ir reikšmingus dviejų pasakojimo dalių skirtumus. Pastarieji pasakojimo elementai naratyve veikia kaip Marijos charakterizavimo priemonės, ją lyginant su Zachariju ir Elzbieta bei pabrėžiant, kad Marija, kaip pasakojimo veikėja, savo svarba ir reikšmingumu juodu pranoksta.

¹⁶⁰ Paralelizmas yra atsikartojimu paremtas kompozicinis motyvas, sužadinantis lyginimą, siekiant atpažinti panašumus ir skirtumus. Žr. Roman Jacobson, „Closing Statement: Linguistics and Poetics,“ in *Style in Language*, ed. Thomas Albert Sebeok, (Cambridge, MA: The M.I.T. Press, 1964) 369.

¹⁶¹ J. Green įvardija tris kontrastuojančius elementus: a) skiriasi būsimo vaiko lūkestis ir poreikis, lyginant Elzbietos nevaisingumo ir Marijos mergeliškumo kontekstus; b) skiriasi Jono ir Jėzaus apibūdinimas; c) skiriasi Zacharijo ir Marijos atliepas į Dievo iniciatyvą. Žr. Green, *Luke*, 83-84.

Perteklinė nuoroda „tēs parthenou“ Marijos pristatyme. Marijos ir Elzbietos pristatymų atitiktis pasakojime yra akivaizdi (žr. v.5 ir v.27). Vis dėlto, Marijos atveju, terminas *parthenos* („mergelė“) dėl pakartojimo pasakojimo audinyje įgauna emfatinį reikšmingumą. Tai išryškėja lyginant frazes: *kai to onoma autēs Elisabet* (v. 5) ir *kai to onoma tēs parthenou Mariam* (v. 27). Toks termino *parthenos* vartojimas rodo Trečiosios evangelijos autoriaus intenciją – pabrėžti Marijos mergeliškumą (kaip statuso nuorodą) jau pačioje pasakojimo pradžioje.

Sukeistos angelo pasveikinimo ir įžanginio Marijos pristatymo pozicijos. Zachariją ir Elzbieta pristato bei charakterizuoja autorius (vv.6-7) prieš angelo pasirodymą Zacharijui (v.11). O Marijos charakterizavimą skaitytojas išgirsta iš paties angelo Gabrieliaus po to, kai jis „įžengia pas ją“ (v.28). Toks pasakotojo sprendimas (neva praleisti Marijos pristatymą ir charakterizavimą kaip tai buvo padaryta Zacharijo ir Elzbietos pasakojime)¹⁶² sužadina skaitytojo lūkestį. Taip Marijos charakterizavimą skaitytojas priima kaip reikšmingesnį: a) Mariją charakterizuoja nebe autorius, bet autoritetingas evangelinio pasakojimo veikėjas; b) Marijos charakterizavimas dėl sukulto lūkesčio priimamas kaip tam tikras „išsipildymas“.¹⁶³ Reikšminga ir tai, kad Marijos charakterizavimas vyksta autoritetingam dieviškam pasiuntiniui kreipiantis į ją iškilmingais titulais (kurie provokuoja skaitytoją šiuos titulus drauge su Marija interpretuoti), o ne „foninės“ informacijos pateikimu.

Skirtingas adresatų reakcijos į angelo pasirodymą / kreipimąsi aprašymas. Tiek Zacharijui (v.13), tiek Marijai (v.30) angelas Gabrielius sako: *mē phobou* („nebijok“). Tačiau pasakojime (v.12) tiesiogiai kalbama tik apie Zacharijo išgąstį: *kai phobos epepesen ep' autou* („ir baimė krito ant jo“). Marijos atveju (v.29) išgąstį keičia svarstymo veiksmas: *potapos eiē ho aspasmos houtos* („kokia galėtų būti šito sveikinimo [reikšmė]“).¹⁶⁴

Angelo apsilankymo priežastis ir tikslas. Angelas Gabrielius apsilankymo priežastį v.13 ir v.30 nusako skirtingai. Zacharijo atveju tai įvyksta dėl to, kad yra išklaudyta Zacharijo malda. Marijos atveju, angelo apsilankymo priežastis yra ne koks nors Marijos veiksmas, bet *ji pati*, nes tai ji „rado malonę pas Dievą“. Skaitytojo dėmesys vėlgi sutelkiamas į Mariją, kuri, kaip pasakojimo veikėja, savo reikšmingumu eigos paralelizme pranoksta Zachariją. Toks angelo kreipimasis į ją tampa tolimesniu Marijos charakterizavimo dėmeniu.

¹⁶² Pasakotojo sprendimas praleisti bet kokią papildomą informaciją, galinčią suteikti skaitytojui žinių apie Mariją angelo apsilankymo metu (lyginant su išsamiau aplinkybių aprašu angelo pasirodymo Zacharijui scenoje vv.8-10), tik sustiprina netikėtumo ir įvado „trūkumo“ įspūdį šioje pasakojimo dalyje.

¹⁶³ Angelo pasirodymas Zacharijui yra nusakomas vizualumo požiūriu (v.11), tačiau pažymėtina, kad čia vartojamas neveikiamosios rūšies veiksmažodis *ophthē* („pasirodė, tapo matomas“). Marijos atveju, informaciją apie tai, kas „regima“, keičia gerokai dinamiškesnis angelo *kreipimosi* į Mariją veiksmas.

¹⁶⁴ Geidžiamosios nuosakos veiksmažodis *eiē* („galėtų būti“) gali būti suprantamas kaip nuoroda į euntuziastingą Marijos laikyseną išgirsto sveikinimo atžvilgiu.

Marijos pastojimo akcentavimas. Angelas, kalbėdamas apie tai, kad Elzbieta pagimdys Joną (v.13), vartoja įprastinį Biblijos tradicijai žodį *gennaō* („gimdyti“). Marijos atveju angelo ištara yra gerokai išplėtota: *syllēmpsē en gastri kai texē* („suimsi iščioje ir pagimdysi“).¹⁶⁵ Tokia frazė gali būti suprantama kaip nuoroda, apimanti visus biblinėje tradicijoje minimus moters nėštumo etapus: *syllambanō* („suimti“ – pastojimas), *en gastri echō* („turėti iščiose“ – nėštumas) ir *tiktō* („pagimdyti“).

Atliepas į angelo kreipimąsi. Zacharijas, atsiliepdamas į angelo ištartą apreiškimą (v.18), žino daugiau nei Marija (v.34). Juk jam v.13 buvo pasakyta, kad Joną pagimdys jo žmona Elzbieta. O į Mariją kreipdamasis angelas Juozapo iš viso nemini. Todėl Marija kreipiasi į angelą klausimu: „kaip tai įvyks – juk nepažįstu vyro?“ (v.34). Šį Marijos klausimą M. Coleridge interpretuoja ne kaip nuorodą į kliūtį (žr. Zacharijo klausimą v.18), bet kaip siekį suprasti tai, kas apreiškta.¹⁶⁶

Pokalbio su angelu „tęsinys“. Antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje v.35 skaitytojas susiduria su visiškai nauju elementu, neturinčiu atitikmens pirmojoje pasakojimo dalyje. Angelo Gabrieliaus prisistatymą ir nuorodą į jo autoritetingumą v.19 (kurio paralelę randame antrosios Apreiškimo pasakojimo dalies pradžioje v.26) keičia angelo atsakymas Marijai apie tai, koku būdu ji pastos. Marija, kaip pasakojimo veikėja, savo svarba čia pranoksta Zachariją (kuris šiame įvykių sekos etape jau yra „nutildytas“). Pažymėtina, kad Marijos reikšmingumas pabrėžiamas ir tuo, jog Jėzus šioje pasakojimo dalyje minimas tik eliptiškai: *gennōmenon hagian* („gimsiantis šventas“), o pasakotojas skaitytojo dėmesį kreipia į Mariją ir Dievo veikimą jos atžvilgiu.

„Ženklas“ apreiškimo adresatui. Kontrastas tarp Marijos ir Zacharijo kulminaciją pasiekia vv.36-37. Eigos paralelizmo požiūriu, Zacharijas šioje pasakojimo dalyje (v.20) gauna „ženklą“, kurį galima laikyti disciplinavimu ar net bausme: *esē siōpōn kai mē dynamenos lalēsai* („būsi tylintis ir negalintis kalbėti“). Priešingai, ženklas, kurį šiame pasakojimo etape gauna Marija, ne tik veikia kaip tolimesnio jos charakterizavimo priemonė,¹⁶⁷ bet ir susieja abi pasakojimo dalis – įvykiai, nutikę Zacharijui ir Elzbietai, tampa Apreiškimo Marijai interpretavimo raktu. Visiškai skirtingu tonu nei Zacharijui angelas Marijai (ir skaitytojams) patvirtina, jog Dievo planas bus tikrai įvykdytas.

Zacharijo tyla ir Marijos „teesie“. Paskutinysis Marijos lyginimo su Zachariju (pabrėžiant ir patvirtinant Marijos svarbą) elementas v.38 yra gana ironiškas. Nutildyto Zacharijo situacija tik

¹⁶⁵ Biblinio žodyno požiūriu frazė *syllēmpsē en gastri* („suimsi iščioje“) yra unikali. Žr. diskusiją: Jung, *Original Language* 121-131.

¹⁶⁶ M. Coleridge požiūriu, toks apreiškimo supratimas yra tinkamo Marijos tikėjimo atliepo sąlyga. Žr. Coleridge, *Narrative as Christology*, 65.

¹⁶⁷ Skaitytojas sužino, jog Marija yra Elzbietos giminaitė ir taip pabrėžiama chronologinio tęstinumo „penkis mėnesius <...> šeštą mėnesį <...>“ tarp dviejų Apreiškimo pasakojimo dalių svarba.

pabrėžia Marijos sutikimo ir paklusimo Dievo kvietimui išskirtinumą. Marijos atsako reikšmingumas akcentuojamas ir tuo, kad angelas nepasišalina po vv.36-37 pokalbio (tylų angelo pasitraukimą galima numanyti v.20, po angelo pokalbio su Zachariju), bet sulaukia Marijos atsako. Toks autoritetingiausio veikėjo elgesys sutelkia pasakojimo dėmesį į Mariją.

2) Su Jėzumi susiję pasakojimo akcentai Lk 1:32-33

Antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje Jėzaus pristatymo tekstas (vv.32-33) atitinka pirmosios pasakojimo dalies vv.13-17 epizodą, kuriame pristatomas Jonas. Didžioji dalis egzegetų sutaria, kad šių tekstų panašumai ir skirtumai padeda pasakotojui išryškinti Jėzaus pranašumą Jono atžvilgiu.¹⁶⁸

Nuorodos į Jėzaus sūnystę absoliutumas. Apie Joną angelas Gabrielius Zacharijui v.13 sako, kad Elzbieta „pagimdys tau sūnų“ (gr. *hyion soi*). Jėzaus atveju, angelas sako, kad Marija pagimdys „sūnų“ (gr. *hyion*). Tokia absoliuti (priklausymu vienai šeimai neapribota) nuoroda į Jėzaus sūnystę pabrėžia jos svarbą ir išskirtinumą.

Nuorodos į Jėzaus didybę absoliutumas. Apie Joną v.15 sakoma, kad jis bus „didis Viešpaties akivaizdoje“. O apie Jėzų v.32 pasakyta, kad jis bus „didis“ absoliučia prasme. Nors tokia ištara ir glaustesnė (žr. labiau išplėtotą Jono apibūdinimą vv.14-15a bei Jėzaus atveju praleistą nuorodą į džiaugsmą bei linksmybę, kuriuos sukels jo gimimas), savo įtaiga bei svarumu ji pranoksta Jono apibūdinimą.

Jono veiklos sąsaja su amžinuoju Jėzaus karaliavimu. Jono apibūdinime būsimoji jo veikla vv.16-17 rodoma kaip parengiamasis darbas (atgręžti daugelį Izraelio sūnų į Viešpatį, jų Dievą, einant pirma Jo), nukreiptas į būsimą Jėzaus karaliavimą (jam Viešpats Dievas duos jo tėvo Dovydo sostą ir jo Karalystė neturės pabaigos; vv.32-33).

Nors egzegetų tarpe šis Jėzaus pranašumo atskleidimas neretai laikomas *pagrindiniu* Apreiškimo pasakojimo dipticho bei eigos paralelizmo technikos panaudojimo tikslu,¹⁶⁹ bet taip pat reikšminga ir svarbi M. Coleridge pastaba, jog tikrieji vv.30-33 epizodo protagonistai yra Dievas ir Marija.¹⁷⁰ Pažymėtina, kad, skirtingai nei Jono atveju (v.17), angelas nepasako, koku būdu Jėzus taps karaliumi. Svarbu ir tai, kad nors pažadai, susiję su Jėzumi, yra neabejotinai svarbūs, jų išsipildymas (lyginant su pažadais apie Joną) nėra toks aiškus.

¹⁶⁸ Žr. diskusiją: Tannehill, *Narrative Unity*, 25; Kuhn, „Step-Parallelism“, 39.

¹⁶⁹ Žr. Green, *Luke*, 73-78. Vis dėlto, tokie teiginiai skamba ne visai įtikinamai, ypač jei atsižvelgiama į santykinai trumpus Jono ir Jėzaus apibūdinimo tekstus viso Apreiškimo pasakojimo kontekste.

¹⁷⁰ Žr. diskusiją: Coleridge, *Narrative as Christology*, 59-60.

3) Su Marija susiję pasakojimo akcentai Aplankymo scenoje (Lk 1:39-56)

Eigos paralelizmo požiūriu, Aplankymo scenos sąšauka su vv.24-25 scena remiasi chronologinės nuorodos panašumu (žr. *meta de tautas tas hēmeras* v.24; *en tais hēmerais tautais* v.39). Kita vertus, čia pat pastebimas ir ryškus skirtumas. Kalbėdamas apie Elzbietą pasakotojas po laiko nuorodos iš karto prabyla apie jos pastojimą. Marijos atveju, pasakotojas prabyla ne apie jos pastojimą, bet apie išsiruošimą ir kelionę į Zacharijo namus. Eigos paralelizmo sužadintas klausimas (ar Marija pastojo?) tampa paskatinimu ieškoti su Marijos pastojimu susijusios nuorodos, gilinantis į tolimesnį pasakojimą. Kita vertus, Marijos inicijuota kelionė taipogi kontrastuoja ir su Elzbietos sprendimu slėptis (v.24c). Kontrastingomis naratyvinėmis sąsajomis pasakotojas pabrėžia Marijos svarbą: jos veiksmas aktyvesnis už Elzbietos ir jis pradeda, o ne užbaigia sceną.

Aplankymo scenoje Elzbietą traktuojant kaip išorinę įvykio liudytoją (žr. panašų minios vaidmenį vv.21-23), galima atpažinti ir naratyvinę tokios figūros funkciją. Zacharijas, išėjęs iš Šventyklos (v.22), negali kalbėti ir tai išprovokuoja minios mėginimą paaiškinti, kas nutiko Šventykloje. Priešingai, Marijos atveju, Elzbietos veiksmus išprovokuoja ne Marijos tyla, bet išstartas pasveikinimas. Pažymėtina ir tai, kad v.22 pasakotojas tik apibendrintai nusako minios veiksmus, o Aplankymo scenoje Elzbietos veiksmai bei žodžiai (vv.41-45) yra pasakojami žymiai detaliau ir dinamiškiau.

Scenų sąšauką papildomai pabrėžia ir frazės v.48 *hoti epeblepsen epi* (žr. *epeiden* v.25b) bei v.49 *hoti epoiēsen moi <...> ho dynatos* (žr. *hoti houtōs moi pepoiēken kyrios* v.25a). Šiame epizode Marijos svarbą pabrėžia jos giesmės ilgis (žr. Elzbietos ištarą v.25, telpančią į vieną sakinį).

4) Pasakojimo elementų praleidimai, pavėlinimai ir relokacijos

Greta akivaizdžių kontrastų bei variacijų, kurios išryškėja eigos paralelizmo principu lyginant dvi Apreiškimo pasakojimo dalis, galima užčiuopti ir kitą grupę neatitikimų, kurie, veikdami kaip reikšmingų skirtumų akcentavimo elementai, vis dėlto nesuardo paralelizmo struktūros.

Praleidimai. Šios rūšies neatitikimais laikytini tie pirmosios Apreiškimo pasakojimo dalies informaciniai elementai, kurių paralelių nėra antrojoje pasakojimo dalyje. Tokio tipo elizija laikytina strateginiu autoriaus pasirinkimu, siekiant su pasakojimo dinamika susijusių tikslų.

- a) *Marijos pristatymas pasakojime.* Pasakotojas, pristatydamas Zachariją ir Elzbietą, v.7 nurodo jų amžių bei vaikų neturėjimo krizę. Tačiau Marija yra pristatoma labai glaustai, daugelį papildomos informacijos (kurios lūkestį provokuoja vv.6-10 paralelė) nutylint.

- b) *Aplinkybės, susijusios su angelo aplankymu.* Pirmojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje (vv.8-9) gana detaliai kalbama apie Zacharijo kunigiškos tarnystės Šventykloje aplinkybes. Marijos atveju angelo aplankymas aprašomas nenurodant jokių papildomų aplinkybių. Tokia antrosios pasakojimo dalies pradžia provokuoja skaitytoją siekti trūkstamos informacijos ir ypač dėmesingai gilintis į tolimesnio pasakojimo detales. Svarbu ir tai, kad detalus pasakojimas apie Zachariją gali būti laikomas nuoroda į jo svarbą bei išskirtinį statusą. Tokiu atveju atitinkamų detalių praleidimas pristatant Mariją gali būti suprantamas kaip jos „neiškirtinio“ statuso žymė.¹⁷¹ Todėl vėlesni pasakojimo elementai, nelauktai pabrėžiantys Marijos išskirtinumą, įgauna ypatingą svorį.
- c) *Jėzaus gimimo poveikis Marijai ir kitiems žmonėms.* Angelui apreiškus Jėzaus vardą skaitytojas, laukdamas eigos paralelizmo tąsos, gali tikėtis nuorodos apie poveikį, kurį sukels šio vaiko gimimas (žr. Jono gimimo poveikio aprašą v.14). Tačiau tokia nuoroda Jėzaus atveju yra praleista. Viena vertus, tokį pasakotojo sprendimą galima traktuoti kaip absoliučios Jėzaus didybės akcentavimą (žr. v.32a) – Jėzus yra daugiau nei šeimai ar giminaičiams savo gimimu džiaugsmą dovanojantis kūdikis. Kita vertus, praleidus tokio pobūdžio informaciją, sužadinamas skaitytojo lūkestis – koks bus Marijos santykis su gimiančiu Jėzumi?¹⁷²
- d) *Marijos pastojimas.* Aplankymo scenos pradžia eigos paralelizmo požiūriu yra susijusi su vv.24-25 epizodu. Todėl čia skaitytojas, lygindamas Mariją su Elzbieta, tikisi sulaukti informacijos apie jos pastojimą. Nepaisant gausių mėginimų antrosios Apreiškimo naratyvo dalies tekste išskaityti tokio pobūdžio informaciją, tinkamiausia egzegetinė laikysena šios problemos atžvilgiu yra pripažinti, kad nutylėti šią svarbią žinią pasakojime yra strateginis paties pasakotojo sprendimas. Toks praleidimas yra labai reikšmingas ir esmiškai susijęs su tolimesne frazės *ho karpos tēs koilias* (Lk 1:42) funkcijos analize.

Pavėlinimai. Eigos paralelizmo kontekste autoriaus sprendimai „pavėlinti“ informacijos pateikimą skaitytojui įpina šiuos epizodus į naujas kontekstines aplinkas. Toks pasakotojo sprendimas provokuoja imtis teksto „per-skaitymo“, lyginant paralelizmo elementus, atsižvelgiant ir į skirtingus šių epizodų kontekstus.

¹⁷¹ Žr. Green, *Luke*, 70, 86. Egzegetas teigia, kad Marijos pristatyme nėra jokių nuorodų į tai, kad ji turėtų būti laikoma išskirtine ar koku nors būdu nusipelnusia dieviško prielankumo.

¹⁷² Šiuo požiūriu verta paminėti tai, kad detalus motiniško Marijos pasirūpinimo naujagimiu aprašas (žr. Lk 2:7), veikiantis kaip pirmoji tekstinė nuoroda į jos santykį su Jėzumi, neturi atitikmens pasakojime apie Jono gimimą (žr. Lk 1:57).

- a) *Marijos charakterizavimas*. Pasakotojas, vartodamas iškilią formuluotę, Zachariją ir Elzbietą v.6 charakterizuoja gana nuosekliai. O pristatydamas Mariją v.27 jis tik dukart emfatiškai pakartoja terminą *parthenos* („mergelė“). Tačiau po šio trumpo pristatymo, angelo kreipimosi tekste, skaitytojas susiduria su Mariją charakterizuojančiomis ištaromis: *kecharitomenē* („malone apdovanotoji“ v.28), *heures gar charin para tō theō* („kadangi radai malonę pas Dievą“ v.30).¹⁷³ Toks autoriaus sprendimas suteikia Marijos įvaizdžiui dinamiškumo, o dėl eigos paralelizmu sužadinto skaitytojo lūkesčio tokie Marijos charakterizavimo elementai skaitytojui tampa tam tikru lauktu „išsipildymu“.
- b) *Marijos nėštumas*. Nors tekste aiškiai sakoma, kad Elzbieta yra nėščia po v.24b įvykių, antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje nerandame autoriaus patvirtinimo, kad Marija yra pastojusi. Tokia nuoroda gali būti laikomas tik Lk 2:5 tekstas, kuriame apie Marijos nėštumą prabylama jau besiantinant Jėzaus gimimui. Tolimesnėje analizėje bus parodyta, kad naratyvo dinamikos ir skaitytojo lūkesčių atžvilgiu tokio „vėlavimo“ svarba pasakojime yra išskirtinė.

Relokacijos. Apreiškimo pasakojimo eigos paralelizme kai kurie tos pačios funkcijos elementai yra užrašyti ne lygiagrečiai ir todėl jie atsiduria skirtinguose kontekstuose. Tai, kad šie epizodai nėra praleisti, liudija jų svarbą. O pasirinkta pasakotojo strategija savitai keičia prasminę pasakojimo tekstūrą.

- a) *Angelo Gabrieliaus pristatymas v.19 ir vv.26b-27a*. Šie epizodai yra lygiagretūs ne tik funkcinio požiūriu. Pasakotojas, padėdamas skaitytojui užčiuopti eigos paralelizmą nuo pat antrosios Apreiškimo pasakojimo dalies pradžios, išlaiko ir kalbines sąsaukas. „Ankstyvas“ angelo Gabrieliaus pasirodymas sustiprina pasakojimo tęstinumą ir atitikties įspūdį. Perkeldamas angelo Gabrieliaus pristatymą į antrosios dalies pasakojimo pradžią pasakotojas v.35 (t. y. ten, pirmojoje pasakojimo dalyje, angelas Gabrielius prisistato Zacharijui) skaitytojui gali pateikti unikalią informaciją apie tai, koku būdu įvyks Marijos pastojimas. Pažymėtina ir tai, kad angelas Gabrielius antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje nepasako savo vardo. Viena vertus, tai padeda sutelkti pasakojimo dėmesį į Mariją ir pabrėžti jos, kaip pasakojimo veikėjos, svarbą.¹⁷⁴ Kita vertus, tai gali būti ir Marijos tikėjimo laikysenos

¹⁷³ Marijos charakterizavimo požiūriu pažymėtina ir skirtinga Marijos laikysena užduodant klausimą v.34. Galima pagrįstai teigti, kad dėl tokio laikysenos skirtumo ir pati scena, Marijos atveju, baigiasi visai kitaip nei lygiagrečioje Zacharijo pokalbio su angelu scenoje (v.20).

¹⁷⁴ Reikšminga ir Marijos vardo vartojimo dinamika pasakojime. Antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje Marija vardu minima 8 kartus (pirmojoje pasakojimo dalyje Zacharijas minimas 5, o Elzbieta – 4 kartus). Antrojoje pasakojimo dalyje tiek Zacharijo, tiek Elzbietos paminėjimai visuomet susiję su Marija. Taip akcentuojama Marijos,

išraiška – jai (skirtingai nei Zacharijui) nereikia, kad būtų patvirtintas dieviškojo apreiškėjo autoritetingumas.

- b) *Išorinio liudytojo pristatymas*. Pirmojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje minia, kuri vėliau atliks išorinio liudytojo funkciją,¹⁷⁵ pristatoma kalbant apie kunigiškos Zacharijo tarnystės Šventykloje aplinkybes. Tokio aplinkybių aprašo praleidimas antrojoje pasakojimo dalyje didina netikėtumo įspūdį angelo Gabrieliaus įžengimo pas Mariją scenoje. Kita vertus, Elzbieta (kuri Aplankymo scenoje taps išorine liudytoja), pristatyta v.36, tampa dvilypiu ženklų: 1) Marijai ji yra ir Dievo gebėjimo išpildyti pažadus patvirtinimas, ir paskata keliauti į Zacharijo namus; 2) skaitytojų Elzbietos giminystės ryšys su Marija tampa dar viena dviejų Apreiškimo pasakojimo dalių naratyvine sąsaja.
- c) *Išorinio liudytojo interpretacija*. Aiškaus minios veiksmų vv.21-23 atitikmens antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje nėra. Tačiau Elzbietos veiksmai bei žodžiai vv.40-45, kaip išorinio liudytojo teikiama įvykių interpretacija, funkcinio požiūriu atitinka minėtą pirmosios pasakojimo dalies epizodą. Eigos paralelizmo požiūriu, vv.21-23 atitikmens perkėlimas į Aplankymo sceną pabrėžia Marijos atsako angelui išskirtinumą v.38. O skirtingas vv.21-23 ir vv.40-45 kontekstas išryškina Marijos ir Zacharijo kontrastą. Zacharijas *išeina* iš Šventyklos negalėdamas kalbėti ir netgi po to, kai minia pateikia įvykio interpretaciją, jis lieka nebylus. Marija gi, *įeina* į Zacharijo namus prabildama sveikinimu, o scenos pabaigoje į Elzbietos žodžius atsiliepia *Magnificat* giesme.

5) Marija kaip naratyvinis Zacharijo ir Elzbietos atitikmuo

Emfatiškai Marijos svarba pasakojime pabrėžiama ir tuo, kad funkcinio požiūriu pasakojime ji tampa tiek Zacharijo, tiek Elzbietos atitikmeniu: ji yra tiek paties Apreiškimo (kaip Zacharijas), tiek jo pasekmių (kaip Elzbieta) priėmėja. Dėl to Marija Apreiškimo pasakojime yra pati svarbiausia veikėja tiek atliktų veiksmų, tiek ištartų žodžių kiekio bei svarbos požiūriu. Toks pasakotojo sprendimas padeda suprasti, kodėl Juozapo „vaidmuo“ Apreiškimo pasakojime apsiriboja vien tik jo vardo paminėjimu (žr. Juozapo vaidmens iškilumą Mato evangelijos Jėzaus Vaikystės pasakojime).

Toks Zacharijo ir Elzbietos vaidmenų funkcijos „suliejimas“ Marijos figūroje pabrėžia ir *Magnificat* svarbą. Dėl akivaizdžių priežasčių Apreiškimo pasakojime nėra šios Marijos giesmės

kaip pagrindinės šios pasakojimo dalies veikėjos, svarba. Kita vertus, angelas Gabrielius v.28 kreipiasi į Mariją ne vardu, bet ją charakterizuojančiais titulais.

¹⁷⁵ Žr. minios, kaip svarbaus pasakojimo personažo, aptarimą: Aletti, *L'art de raconter*, 57-59.

atitikmens. Zacharijas po susitikimo su angelu yra nutildomas iki pat Jono gimimo. Todėl jo *Benedictus* nuskamba tik Lk 1:67-79. Kita vertus, tokios giesmės negali ištarti ir Elzbieta, nes būtent Zacharijas, o ne ji, yra Apreiškimo priėmėjas. Be kita ko, toks vv.24-25 ir vv.39-56 epizodų apimties skirtumas pabrėžia kontrastą tarp netikėjimu į Apreiškimą atsiliepusio Zacharijo ir tikėjimo klusnumu Apreiškimą priėmusios Marijos.¹⁷⁶

Apibendrinimas

Apreiškimo pasakojime, greta eigos paralelizmą formuojančių panašumo ir atitikties elementų, skaitytojas susiduria ir su reikšmingais dviejų pasakojimo dalių skirtumą bei variacijas akcentuojančiais elementais:

- a) Pavélintas Marijos charakterizavimas, antrąją Apreiškimo pasakojimo dalį pradedant *in media res* principu.
- b) Dviejų Apreiškimo pasakojimo dalių neatitikimų bei variacijų gausa, kurią galima traktuoti kaip strateginius pasakotojo sprendimus, siekiant pabrėžti Marijos personažo svarbą ir iškilumą.
- c) Reikšmingi ir unikalūs elementai antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje: titulai, kuriais angelas sveikina Mariją; būdo, *kaip* Marija pastos, apreiškimas; Marijos atliepas į apreiškimą, angelo pasišalinimo nuoroda bei naratyvinis Aplankymo scenos išskirtinumas.
- d) Dvi naratyvo dinamikos požiūriu svarbios relokacijos: angelo Gabrieliaus pristatymas ir išorinio liudytojo teikiama įvykio interpretacija.
- e) Antrojoje pasakojimo dalyje praleista nuoroda į Marijos pastojimą.

Minėtų neatitikimų bei variacijų kiekis ir pobūdis kelia įtampą tarp eigos paralelizmu susietų Apreiškimo pasakojimo dalių formos ir turinio požiūriu. Formaliai panašumo bei atitikties elementai nedvejotinai liudija šių dalių sąsajas. Bet turinio požiūriu dvi Apreiškimo pasakojimo dalys juda ganėtinai skirtingomis prasminėmis trajektorijomis.¹⁷⁷ Atlikta analizė leidžia teigti, kad eigos paralelizmo kontekste išryškėjantys atitinkamų elementų skirtumai bei variacijos funkcionuoja kaip Marijos išskirtinumo bei svarbos (ypač kitų pasakojimo veikėjų atžvilgiu) akcentavimo priemonės.

2.2.2. Sinkrizė kaip esminė eigos paralelizmo funkcija Apreiškimo pasakojime

Analizuojant Apreiškimo pasakojimą, vien įvardyti eigos paralelizmą kaip retorinę priemonę neužtenka. Svarbu atpažinti šios priemonės naudojimo tikslą ir funkciją. Vyraujanti

¹⁷⁶ Žr. Tannehill, *Narrative Unity*, 17.

¹⁷⁷ Ši Apreiškimo pasakojimo bruožą akcentuoja ir Coleridge, *Narrative as Christology*, 73.

nuomonė šiuolaikinės biblistikos diskurse yra susijusi su kristologine naratyvo dimensija: esą Luko evangelijoje pasakotojas pateikia lyginamąjį Jono ir Jėzaus portretą, pabrėždamas Jėzaus pranašumą Jono atžvilgiu.¹⁷⁸ Tačiau M. Coleridge teigia, jog perikopėje apstu elementų, kurie akivaizdžiai liudija pasakotojo siekį akcentuoti Marijos svarbą.¹⁷⁹ Analizuodamas Aplankymo sceną C. Pellegrino išvelgia du prasminius židinius: a) Elzbietos žodžiai ir veiksmai pabrėžia Marijos, kaip pasakojimo veikėjos, pranašumą; b) Jono šoktelėjimas išreiškia Marijos „iščių vaisiaus“ pranašumą.¹⁸⁰ Atsižvelgiant į šiam poskyryje atliktą analizę galima pagrįstai teigti, jog Apreiškimo pasakojimo tematinės gijos neapsiriboja vien tik kristologija. Todėl verta pamėginti eigos paralelizmą šiame tekste vertinti kaip *sinkrizės* (veikėjų lyginimo, juos pristatant tame pačiame dramatiniame kontekste) raiškos priemonę.¹⁸¹

2.2.2.1. Marijos ir Zacharijo sinkrizė

Eigos paralelizmo požiūriu, Zacharijas ir Marija, kaip dieviškojo apreiškimo priėmėjai, yra tarpusavyje susiję personažai. Iki momento, kai jiedu atsiliepia į angelo kreipimąsi (žr. v.18 ir v.34), jų gretinimas remiasi panašumo ir atitikties principu. Tačiau toliau pasakojime šiedu veikėjai bei jų charakterizavimas pradeda judėti skirtingomis trajektorijomis.

Analizuodamas Zacharijo pokalbį su angelu Gabrieliumi J.-N. Aletti teisingai pastebi, kad Zacharijo netikėjimo priežastimi reikia laikyti jo biblinės istorijos atminties stygių.¹⁸² Dažnas nevaisingos žmonos motyvas Biblijoje yra tapęs tam tikra naratyvine konvencija, susijusia su skaitytojo lūkesčiu. Tipiniu atveju, po nuorodos į žmonos nevaisingumą pasakojime vėliau prabylama apie tai, kad, Dievui veikiant, ši kliūtis nugalima ir yra sėkmingai pagimdomas palikuonis. Todėl nevaisingumo paminėjimas bibliniame pasakojime savaime provokuoja būsimo vaiko gimimo lūkestį.¹⁸³ Luko evangelijos Apreiškimo pasakojime dėl Zacharijo „užmaršumo“ atskleistas nepasitikėjimas angelo ištara tampa naratyvine „kliūtimi“ Dievo plano įvykdymui.

Kita vertus, Marijos klausimas v.34, pasak M. Coleridge, nors ir atsiduria lygiagrečioje pozicijoje eigos paralelizmo požiūriu, naratyvo dinamikos atžvilgiu negali būti laikomas tiesiogine Zacharijo klausimo paralele. Marijos sutrikimas v.34 yra laikinas. Tai tik tarpinis etapas pakeliui į v.38 įvyksiantį apsisprendimą, kuriame atsiskleis visiškai priešinga (Zacharijo

¹⁷⁸ Žr. Kuhn, „Step-Parallelism“, 38.

¹⁷⁹ Žr. Coleridge, *Narrative as Christology*, 83-84.

¹⁸⁰ Žr. Pellegrino, *Maria*, 116. Pažymėtina, kad antrajam egzegeto teiginiui sunku pritarti, atsižvelgiant į tai, kad Biblijoje frazė *ho karpos tės koilas* nėra naudojama kaip nuoroda į dar negimusį kūdikį iščiose.

¹⁸¹ Atsikartojimais paremtų pasakojimo struktūrų svarba ir reikšmingumas Luko evangelijoje yra pripažįstami daugelio egzegetų. Žr. Tannehill, *Narrative Unity*, 15-20; Aletti, *L'art de raconter*, 55-56. Apie sinkrizės požymius Apreiškimo pasakojime diskutuoja Pellegrino, *Maria*, 103-105.

¹⁸² Žr. Aletti, *L'art de raconter*, 59-60.

¹⁸³ Žr. Green, *Luke*, 66.

atžvilgiu) Marijos laikysena.¹⁸⁴ Šio kontrasto kulminacija laikytina v.45, kur Marija skelbiama „palaiminga“ (*makaria*) dėl jos klusnaus tikėjimo.

Pirmojoje pasakojimo dalyje, po Apreiškimo scenos, Zacharijo išėjimas iš Šventyklos v.22 paminimas tik kaip laiko aplinkybė („kai išėjo“). Pasakotojas šiuo momentu daugiau dėmesio skiria ne Zacharijo, bet minios veiksams (žr. v.21). Eigos paralelizmo požiūriu, Marijos veiksams po Apreiškimo scenos skiriama gerokai daugiau teksto: ji kyla į kelionę, ji įžengia į Zacharijo namus, ji pasveikina Elzbietą. Pasakojime taipogi nėra minios lūkestį atkartojančios nuorodos į Elzbietos laikyseną prieš Marijos apsilankymą. Pasakojimo dinamikos požiūriu v.40 Marijos „įžengimas“ į Zacharijo namus netikėtumu prilygsta v.28 angelo „įžengimui“ pas Mariją.

Zacharijo ir Marijos figūrų sinkrizė Apreiškimo pasakojime išryškina Marijos, kaip tinkamu būdu į dieviškąjį apreiškimą atsiliepusios pasakojimo veikėjos, pranašumą Zacharijo atžvilgiu. Toks pozityvus Marijos vaizdavimas skatina skaitytoją tapatintis su ja, *Marijos* būdu atsiliepiant į apreikštąjį Dievo planą.

2.2.2.2. Elzbietos ir minios sinkrizė

Minia vv.10.21-22 epizode yra „bevardė“ ir atlieka pagalbinės pasakojimo veikėjos funkciją. Pasakotojas leidžia skaitytojui užimti privilegijuotą poziciją minios atžvilgiu: tai, kaip minia interpretuoja Zacharijo situaciją, iš esmės nepasako nieko naujo, kadangi skaitytojas iš ankstesnio pasakojimo žino, kas iš tiesų įvyko Šventykloje. Kaip išorinė įvykio liudytoja Elzbietą ženkliai pranoksta minia: a) ji ne tik vadinama vardu, bet ir pati yra pilnavertė pasakojimo veikėja, o jos kaip liudytojos kompetenciją pabrėžia tai, kad ji pati yra Apreiškimo išsipildymo priėmėja bei interpretuotoja¹⁸⁵ (žr. v.25); b) pasakojime jos žodžiai yra pateikiami tiesiogiai, o ne atpasakojami autoriaus (žr. minios interpretaciją v.22); c) Aplankymo scenoje Elzbietos liudijimo ir interpretacijos patikimumas remiasi Šventosios Dvasios autoritetu bei pranoksta skaitytojo iki šio pasakojimo momento turėtas žinias. Todėl Elzbietos liudijimas ne tik Marijai, bet ir skaitytojui tampa „apreiškimu“.

Elzbietą, sinkrizės būdu lyginama su minia, pasakojime pristatoma kaip privilegijuota Apreiškimo Marijai interpretuotoja. Aplankymo scenos naratyvo pobūdis skaitytojui tampa priemone „dalyvauti“ pasakojamuose įvykiuose ir taip atsiverti daugialypiame patiriamų įvykių prasmės pluoštui (žr. vienareikšmę, paties pasakotojo išsakomą, minios interpretaciją v.22).

¹⁸⁴ Žr. Coleridge, *Narrative as Christology*, 69-72.

¹⁸⁵ Žr. Andrés García Serrano, *The Presentation in the Temple. The Narrative Function of Lk 2:22-39 in Luke-Acts*, AnB 197, (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012) 234. Egzegetas savo analizėje šios perikopės siužetą priskiria atskleidimo (angl. *revelation*) kategorijai.

Tokiu būdu Elzbieta netiesiogiai patvirtina Marijos iškilumą Apreiškimo pasakojime: kuo prakilnesnė liudytoja, tuo prakilnesnė ir toji, apie kurią yra liudijama.

2.2.2.3. Elzbietos ir Marijos sinkrizė

Pasakojime apie Elzbietos pastojimą praleidžiama tradicinė Biblijos formuluotė „jos vyras pažino ją“. Tokia elizija primena Pr 21:2 pasakojimą apie Saros pastojimą, kuriame taipogi nutylimas Abraomo vaidmuo, taip akcentuojant Dievo iniciatyvą bei veikimą, susijusius su laukto kūdikio gimimu. Apreiškimo pasakojime Zacharijo netikėjimas (kaip papildoma kliūtis, kurią reikia įveikti) dar labiau išryškina dieviškojo užmojo reikšmingumą ir Elzbietos nėštumo stebuklingumą.

Aplankymo scenoje Elzbieta, iki šio pasakojimo momento užėmusi privilegijuotą poziciją (sėkmingai pastojusi ji *jau* patiria dieviškojo pažado pildymąsi), veikėjų pirmumo atžvilgiu subordinuojama Marijai kaip dieviškojo veikimo liudytoja. Todėl laukiamas Marijos pastojimas suvokiamas kaip dar reikšmingesnė ir stebuklingesnė dieviškojo veikimo apraiška.

Elzbietos ir Marijos sinkrizė Aplankymo scenoje veikia kaip skaitytojo lūkesčius skatinanti priemonė. Viena vertus, skaitytojas vis dar laukia žinios apie Marijos pastojimą. Kita vertus, biblinę tradiciją pažįstantis skaitytojas žino, jog dviejų moterų susitikimas (ypač pasakojimuose, susijusiuose su motinystės tematika) šventraštyje beveik visuomet būna pažymėtas įvairiomis įtampomis ar netgi atvira konkurencija.¹⁸⁶ Tai, kad pasakotojas nutyli Marijos pasveikinimo turinį bei pirminę Elzbietos reakciją (paminėjus Marijos pasveikinimą iš karto po to prabylama apie Jono „šoktelėjimą“ Elzbietos iščiose), gali būti suprantama kaip sąmoningas siekis pasakojime sukelti dramatinę įtampą. Ar Aplankymo scena dėl galimos motinų bei jų kūdikių konkurencijos (tiek kartų paliudytos Biblijos pasakojimuose) netaps dar vienu naratyvu apie „kliūtis“ dieviškojo plano įvykdymui?¹⁸⁷

Vis dėlto tolimesnė įvykių seka leidžia skaitytojui lengviau atsikvėpti, o pasakojimas apie draugiškumą bei abipusiu prielankumą pažymėtą dviejų moterų susitikimą Aplankymo sceną persmelkia ypatingai pozityvia nuotaika. Todėl ir skaitytojo lūkestis, susijęs su Marijai duoto dieviškojo pažado išsipildymu, įgauna entuziastingos išsipildymo nuojautos bruožų.

¹⁸⁶ Pvz., Sara ir Hagara, Lėja ir Rachelė, Anna ir Penina. Pažymėtina, kad visos Biblijos kontekste tik Aplankymo scenoje ir Rutos knygoje yra kalbama apie tokį geranorišką dviejų tarpusavyje nekonkuruojančių moterų ryšį (žr. Rutos ir Naomės santykio aprašymus Rut 1:8-18, 2:18-23, 3:1-6.16-18, 4:14-16).

¹⁸⁷ Terminas *skirtaō* („šokinėti, grumtis“) moters nėštumo kontekste yra minimas tik Pr 25:22, kalbant apie du iščiose „besigrumiančius“ kūdikius. Ar Jėzaus ir Jono istorijoje neatsikartos Jokūbo ir Esavo tarpusavio varžymasis ir konkurencija?

2.3. Marijos charakterizavimas ir interpretavimas Aplankymo scenoje

Apreiškimo pasakojimo struktūros požiūriu Aplankymo sceną galima traktuoti naratyvinės „ašies“ principu: šioje perikopėje sumuojamos ankstesnio pasakojimo tematinės bei naratyvinės gijos ir tuo pat metu skaitytojas ruošiamas tolimesnėms pasakojimo dalims, provokuojant jo lūkesčius.¹⁸⁸ Kita vertus, funkcinio požiūriu Aplankymo scena veikia ir kaip Marijos charakterizavimo bei interpretavimo tekstas.

Atlikta analizė liudija, kad Apreiškimo pasakojimo autorius, nesuardydamas eigos paralelizmo, pasitelkia skirtingas strategijas Marijos ir Zacharijo bei Elzbiotos charakterizavimui. Remiantis D. Gowler¹⁸⁹ atliktu tyrimu, galima pažymėti, jog:

- a) Pasakotojas vengia tiesioginio Marijos ar jos aplinkos pristatinėjimo. Išimtimis šiuo požiūriu laikytina: nuoroda į jos mergeliškumą v.27; jos kelionės pobūdį v.39 apibūrinanti prielinksninė konstrukcija *meta spoudēs* („skubiai“);¹⁹⁰ glaustas pačios kelionės aprašymas vv.39-40.
- b) Marijos charakterizavimas pasakojime plėtojamas ne tiesioginėmis autoriaus formuluotėmis, bet angelo Garbieliaus¹⁹¹, Elzbiotos¹⁹² bei pačios Marijos ištatomis.¹⁹³
- c) Pasakojimui reikšmingų Marijos bruožų atskleidimas per pačios Marijos¹⁹⁴ bei kitų veikėjų¹⁹⁵ atliekamus veiksmus.

Pasakotojo pasirinktas Marijos charakterizavimo būdas „įtraukia“ skaitytoją, padaro jį šio veiksmo bendraautoriumi. Tai skatina skaitytoją tapatintis su Marija, užmezgant su ja, kaip pasakojimo veikėja, išskirtinį ryšį kitų pasakojimo veikėjų atžvilgiu. Aplankymo scena šiuo požiūriu tampa Marijos charakterizavimo kulminacija. Čia atbaigiamas jos naratyvinis portretas ir fiksuojamas skaitytojo ryšys su ja kaip pasakojimo veikėja.

¹⁸⁸ Žr. diskusiją apie šią Luko evangelijos naratyvo savybę: Aletti, *L'art de raconter*, 35.

¹⁸⁹ Žr. David B. Gowler, „Characterization in Luke: A Socio-Narratological Approach“ *Biblical Theology Bulletin* 19, nr. 2 (1989) 55-57.

¹⁹⁰ Žr. Hospodar, „Meta spoudēs“, 18. Marijos charakterizavimo požiūriu šios frazės polisemija („skubiai / stropiai“) gali būti traktuojama kaip autoriaus pasirinkta priemonė ne tik išoriškai apibūdinti Marijos kelionės pobūdį, bet ir išreikšti vidinį jos nusiteikimą.

¹⁹¹ Žr. angelo pasveikinimo *chaire* („džiūgauk“), titulo *kecharitomenē* („malone apdovanota“) bei dvigubo patvirtinimo *ho kyrios meta sou* („Viešpats su tavimi“) ir *heures gar charin para tō theō* („mat radai malonę pas Dievą“) analizę: Ignace de La Potterie, *Mary in the Mystery of the Covenant*, (Staten Island, N.Y.: Alba House, 1992) 14-25.

¹⁹² Trys Elzbiotos ištatos Aplankymo scenoje: dvigubas palaiminimas v.42, titulas *hē mētēr tou kyriou mou* („motina Viešpaties mano“) v.43 ir makarizmas v.45.

¹⁹³ Žr. Marijos laikysenos Apreiškimo atžvilgiu skirtumą, lyginant su Zachariju (v.18 ir v.34), savęs apibūrinimą fraze *hē doulē tou kyriou* („tarnaitė Viešpaties“; v.38) ir pirmosios *Magnificat* dalies formuluotes vv.46b-49a.

¹⁹⁴ Žr. Marijos „svarstymą“ v.29, iniciatyvų sprendimą leisti į kelionę v.39 bei Elzbiotos pasveikinimą, kuris sukelia ištisą eilę įvykių, formuojančių Aplankymo scenos turinį.

¹⁹⁵ Atkreiptinas dėmesys į angelo Gabrieliaus elgesį: kitaip nei pasirodymo Zacharijui Šventykloje metu, jis *kreipiasi* į Mariją pasveikinimu; jis lieka su Marija tol, kol išgirsta jos atsakymą v.38 (tokios nuorodos nerandame pasakojime apie jo susitikimą su Zachariju). Pažymėtini ir du Aplankymo scenos įvykiai pabrėžiantys Marijos kaip pagrindinės šios scenos veikėjos svarbą: Jono šoktelėjimas ir Elzbiotos šūksnis išgirdus Marijos sveikinimą v.41.

Pažymėtina, kad kalbos ir veiksmų santykis Aplankymo scenoje yra netolygus. Perikopėje vyrauja tiesioginė veikėjų kalba, tik retkarčiais paminimi jų veiksmai. Tai pabrėžia hermeneutinę šios scenos paskirtį Apreiškimo pasakojimo kontekste. Nemažai egzegetų teigia, jog šia scena autorius siekia skaitytojui paaiškinti Apreiškimo pasakojimo įvykių prasmę bei reikšmingumą.¹⁹⁶ Aplankymo perikopėje aiškiai atpažįstami Luko evangelijos naratyvui būdingi bruožai: a) pasakotojo tendencija scenos pabaigoje „pasitraukti“ iš pasakojimo ir leisti kalbėti bei spręsti patiems veikėjams; b) pažintinis turinys dominuoja vyksmo turinio atžvilgiu – veiksmai čia dažniausiai subordinuojami veikėjų rolei ar identitetui atpažinti, vertinti ir atskleisti.¹⁹⁷

Aplankymo scenos pradžioje akcentuojama skirtinga Marijos ir Zacharijo laikysena tikėjimo atžvilgiu. Būtent dėl to jie abu sulaukia skirtingų pasekmių po angelui užduoto klausimo (žr. v.18 ir v.34). Eigos paralelizmo požiūriu skaitytojas galimai nujaučia, jog Marija ir Zacharijas čia lyginami kontrasto principu, tačiau kol kas autoritetingo Marijos tikėjimo patvirtinimo tekste neranda. Tad Aplankymo scenos pradžioje minimi Marijos veiksmai ir nutylimi šių veiksmų motyvai (kodėl po Apreiškimo scenos ji išsiruošia į kelionę? kodėl ji keliauja būtent į Zacharijo namus? koks šio vizito tikslas?) skaitytojo gali būti interpretuojami kaip Marijos tikėjimo raiška. Kaip teigia M. Coleridge, šioje scenoje tikėjimas pirmą kartą tampa „varančiąja siužeto jėga“.¹⁹⁸

Reikšminga tai, kad Aplankymo perikopėje užtikrinamas dvilypis Elzbietos kaip „patikimos pasakojimo veikėjos“ statusas: a) liudijimo tikrumą patvirtina tai, kad Elzbietos ir autoriaus pasakojimai apie Jono šoktelėjimą iščiose yra beveik identiški (žr. v.41 ir v.44); b) interpretacijos patikimumą garantuoja Šventosios Dvasios pilnatvė (v.41). Naratyvinis Elzbietos patikimumas suteikia jos žodžiams bei veiksams papildomo autoritetingumo. Šiuo požiūriu Aplankymo sceną (Apreiškimo pasakojimo kontekste) galima laikyti įžanginio Marijos charakterizavimo Luko evangelijoje kulminacija.

Apreiškimo pasakojime svarbi ir Marijos vaidmens Dievo plano atžvilgiu prasminė gija. Nors Marijos išrinktumas akivaizdžiai pabrėžiamas angelo Gabrieliaus veiksmais ir ištarmomis, tokio išrinkimo priežastys ir motyvai pasakojime neminimi.¹⁹⁹ Kita vertus, Apreiškimo pasakojimo dinamika neleidžia Elzbietos ir Marijos vaidmenų redukuoti iki siaurai suvokiamos motinystės funkcijos. Pažymėtina tai, kad tiek Elzbieta, tiek Marija Apreiškimo žinią suvokia

¹⁹⁶ Žr. Wolter, „Maria“, 98; Green, *Luke*, 96.

¹⁹⁷ Žr. diskusiją apie Luko naratyvo bruožus: Aletti, *L'art de raconter*, 35–36.

¹⁹⁸ Žr. Coleridge, *Narrative as Christology*, 76. Pasakojimo dinamikos požiūriu tik Aplankymo scenos pabaigoje, kai v.45 Elzbieta Mariją pavadina „įtikėjusiąja“, skaitytojas suvokia, kad Marijos atliepas (v.34) į angelo klausimą buvo jos tikėjimo išraiška.

¹⁹⁹ Panašiai Pr 12:1–3 pasakotojas nemini Abraomo išrinkimo priežasčių.

pirmiausia kaip Dievo veikimą *jų pačių* atžvilgiu.²⁰⁰ Pasakotojas tokiu būdu pabrėžia, kad jos abi yra reikšmingos ne tik funkcijos prasme. Tiek Elzbieta, tiek Marija yra svarbios ir pačios savaime, o ne tik kaip išskirtinių vaikų gimdytojos.

Aplankymo scenoje išryškėja dar vienas Marijos charakterizavimo aspektas – pradedama kalbėti apie jos ryšį su Jėzumi. Kadangi Apreiškimo pasakojime beveik nerandame tokio pobūdžio informacijos apie Elzbietą ir Joną,²⁰¹ šie naratyviniai elementai žymi išskirtinius Marijos bruožus, o toks ryšio su Jėzumi akcentavimas laikytinas išskirtine charakterizavimo priemone: Jėzus interpretuojamas Marijos atžvilgiu, o Marija – Jėzaus atžvilgiu. Šiuo požiūriu ypač svarbus dvigubas palaiminimas v.42 ir frazė *hē mētēr tou kyriou mou* („motina Viešpaties mano“) v.43.

Galiausiai paminėtina ir Elzbietos kalbos adresatų kaita. Elzbieta, kreipdamasi į Mariją vv.42-44, kalba antruoju asmeniu. Tačiau paskutinėje jos ištaroje v.45 kreipimasis formuluojamas trečiuoju asmeniu: *kai makaria hē pisteusasa hoti estai teleiōsis tois lelalēmenois autē para kyriou* („ir palaiminga, įtikėjusioji, kad išsipildys tai, kas jai pasakyta Viešpaties“). Šį sakinį galima suprasti kaip tam tikrą Elzbietos „atsigręžimą“ į auditoriją, rodant Mariją kaip sektingą tikėjimo pavyzdį Luko evangeliją skaitantiems Kristaus mokiniams.²⁰²

Apibendrinimas

Atlikta analizė rodo, kad eigos paralelizmo ir naratyvinės dinamikos požiūriu Aplankymo scena yra laikytina integralia Apreiškimo pasakojimo dalimi. Funkcinės ir naratyvinės Aplankymo scenos paralelės užčiuopiamos minios susitikimo su Zachariju (vv.21-22) bei Elzbietos pastojimo (vv.24-25) perikopėse. Retorinė Apreiškimo pasakojimo struktūra leidžia įžvelgti sinkrizės principu paremtą pasakojimo veikėjų lyginimą, akcentuojant Marijos ir Jėzaus pranašumą kitų personažų atžvilgiu. Šiuo požiūriu Aplankymo scena laikytina per visą antros Apreiškimo pasakojimo dalies tekstą išskirstyto Marijos charakterizavimo kulminaciniu etapu.

Atsižvelgiant į hermeneutinę Aplankymo scenos funkciją, nagrinėjama frazė *ho karpos tēs koilias* (v.42) laikytina vienu iš unikalių Marijos charakterizavimo elementų: Marijos bruožai identifikuojami apibūdinant jos santykį su Jėzumi. Eigos paralelizmo požiūriu ši frazė provokuoja skaitytojus vėl iš naujo kelti klausimus, susijusius su pasakojime nutylėto Marijos pastojimo problema. Todėl būtina ir pačios frazės *ho karpos tēs koilias* funkcijos Lk 1:42 tekste analizė.

²⁰⁰ Žr. Elzbietos v.25 ištara: „šitaip *man* padarė Viešpats <...> kad atimtų *mano* paniekinimą“ bei Marijos v.48-49 tariamas formuliuotes *Magnificat* giesmėje: „štai – nuo dabar *mane* palaiminga vadins visos kartos <...> nes padarė *man* tai, kas didinga, Galingasis“.

²⁰¹ Angelo Gabriėliaus pažadas, kad Jono gimimas sukels džiaugsmą, pirmiausia skirtas Zachariui. O intymaus Elzbietos ir Jono ryšio užuomina pasakojime tegalima laikyti Elzbietos interpretaciją v.44, kad kūdikis jos iščiose šoktelėjo „iš džiaugsmo“.

²⁰² Žr. Heikki Räisänen, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, AASF 158, (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1969) 110; Pellegrino, *Maria*, 118.

3. Naratyvinė frazės *ho karpos tēs koīlias* funkcija Lk 1:42

Ankstesniuose analizės etapuose buvo apžvelgtas frazės *ho karpos tēs koīlias* turinys bei platesnis (Apreiškimo pasakojimo Lk 1:5-56) ir artimesnis (Aplankymo scenos Lk 1:39-56) frazės vartojimo kontekstas. Dabar galima imtis pačios frazės funkcijos analizės, kuri bus vykdoma dviem etapais: a) tiriant naratyvinę frazės funkciją Apreiškimo pasakojimo kontekste; b) nagrinėjant frazės sąsajas su kitais bibliniais teksta.

Analizuojant naratyvinę frazės *ho karpos tēs koīlias* funkciją pirmiausia bus nagrinėjami naratyviai elementai, kurie Lk 1:26-56 pasakojimo dalyje sukuria ir palaiko tam tikrą neapibrėžtumo būseną, susijusią su Marijos pastojimo ir nėštumo problema. Bus parodyta, jog šis neapibrėžtumas, skaitant Aplankymo sceną, pasireiškia dvejopai: a) leidžia gerokai (net iki Lk 2:5) pavėlinti autoritetingą pasakotojo patvirtinimą, jog Marija išties pastojo ir yra nėščia; b) padaro Jėzaus „dalyvavimą“ Aplankymo scenoje geriausiu atveju nujaučiamą, o ne akivaizdų. Toks poveikis Aplankymo scenai yra svarbus naratyvo dinamikos atžvilgiu. Galima teigti, kad: a) pavėlintas Marijos pastojimo ir nėštumo patvirtinimas pasakojime leidžia Luko evangelijos autoriui išvengti diskusijos apie šio nėštumo legitimumą (žr. pasakojimą apie šios problemos išprovokuotus įvykius Mt 1:18b-25); b) dėl pasakojime sukurto ir palaikomo neaiškumo, susijusio su Marijos pastojimu ir nėštumu po Apreiškimo scenos, Jėzaus dalyvavimas Aplankymo scenoje yra tarsi „pridengtas“ ir tai leidžia autoriui sutelkti pasakojimo dėmesį į Marijos figūrą.

Nagrinėjant frazės *ho karpos tēs koīlias* sąsajas su kitais bibliniais teksta bus parodyta, kad ši frazė Lk 1:42 tekste yra skaitytina siejant ją pirmiausiai su sandorinių palaiminimų bei prakeikimų formuluotėmis Pakartoto Įstatymo knygoje. Kita vertus, galima užtikrintai teigti, jog Trečiosios evangelijos autorius aliuzijų bei tekstinių sąšaukų pagalba sieja Lk 1:42 paminėtą „iščių vaisiaus“ metaforą ir su kitais bibliniais teksta, kuriuose vartojama ši frazė (žr. Pr 30:2; Ps 132:11; Rd 2:20; Mch 6:7).

3.1. Marijos pastojimo ir nėštumo problema Apreiškimo pasakojime

Net ir trumpai apžvelgus mokslinę diskusiją, susijusią su Aplankymo scenos analize, nesunku įsitikinti, kad nuomonė, jog Marija lanko Elzbietą jau būdama nėščia, yra vyraujanti.²⁰³

²⁰³ Greičiausiai tokia interpretacija kyla dėl akivaizdžios eigos paralelizmo struktūros bei Elzbietos ir Marijos kaip pasakojimo veikėjų naratyvinės funkcijos panašumo (jos abi yra galutinės Apreiškimo įvykio adresatės ir jų pastojimas bei nėštumas yra šio įvykio realizacija).

Kita vertus, yra nedidelė grupė mokslininkų, kurie tvirtina, jog Apreiškimo ir Aplankymo scenų pasakojime nėra autoritetingo patvirtinimo, jog Marija kažkuriuo metu pastojė. Egzegetai F. Spitta²⁰⁴ ir M. Wolter²⁰⁵ teigia, jog Marija Aplankymo scenos įvykių metu *nėra* nėščia. Tačiau M. Coleridge²⁰⁶ pagrįstai tvirtina, kad teiginys, jog Marija Aplankymo scenoje *nėra* nėščia yra panašiai klaidingas, kaip ir teigimas, jog Marija šioje scenoje *yra* pastojusi. Jo pasiūlyta išvalga, kad skaitytojas Aplankymo scenoje *negali žinoti*, ar Marija yra nėščia, šiuo požiūriu yra laikytina pačia tiksliausia.

Apreiškimo pasakojimo (ypač Lk 1:26-56 dalies) teksto analizė leidžia teigti, kad šis neaiškumas ir skaitytojo „negalėjimas žinoti“ yra paties autoriaus norėtas strateginis sprendimas. Tolimesniame tyrime bus parodyta, kad pasakotojas leidžia abiems naratyvinėms hipotezėms (kad Marija pastojė / nepastojė) užimti lygiagrečias ir tarpusavyje konkuruojančias pozicijas. O šių hipotezių tarpusavio įtampos kulminacija pasiekama vv.42b-45 ir v.56 tekstuose.

3.1.1. Marijos pastojimo temos akcentavimas Apreiškimo pasakojime (Lk 1:26-56)

Nepaisant aiškiai apčiuopiamos eigos paralelizmo struktūros Apreiškimo pasakojime, reikia pažymėti, jog pažadai v.13 (Zacharijui) ir v.31a (Marijai) nėra identiški. Viena vertus, Marijos pozicija Zacharijo atžvilgiu yra reikšmingesnė. Skirtingai nei Zacharijas ir Elzbieta, ji pati yra ne tik pažado, bet ir jo išsipildymo priėmėja. Kita vertus, Elzbietos nėštumo pažadas (*gennēsei hyion*, „pagimdysi sūnų“) yra ne toks konkretus ir specifiškas kaip pažadas Marijai (*syllēmpsē en gastri kai texē hyion*, „suimsi iščioje ir pagimdysi sūnų“). Pažymėtina ir šią angelo ištarą akcentuojanti bei paralelės kitoje pasakojimo dalyje neturinti frazė *kai idou* („ir štai“).

Taipogi ir pati naratyvo dinamika vv.28-38 gerokai skiriasi nuo vv.11-20 dalies. Po vaikelio, kurio susilauks Zacharijas ir Elzbieta, apibūdinimo vv.18-20 perikopėje pasakojimo dėmesys sutelkiamas į Zachariją, kuris v.18 prašo patvirtinimo (*pōs gnōsomai touto*, „kaip šitai pažinsiu“) ir nurodo kliūtis, kurios gali sutrukdyti dieviškojo pažado išsipildymui („aš mat esu senis ir moteris mano pažengusi dienomis jos“).²⁰⁷ Tai išprovokuoja ne tik angelo autoritetingumo deklaraciją v.19, bet ir disciplininį verdiktą v.20, skirtą būtent Zacharijui. Tačiau vv.34-35 perikopėje, nors po būsimo Marijos vaikelio apibūdinimo pasakojimas ir kalba apie Mariją, jos pačios dėmesys pirmiausiai sutelktas į Dievą.²⁰⁸ Toks pasakojimo eigos skirtumas

²⁰⁴ Žr. diskusiją: Spitta, „Notizen“, 281-317; Merx, *Evangelien*, 185.

²⁰⁵ Žr. Wolter, „Maria“, 405-422.

²⁰⁶ Žr. Coleridge, *Narrative as Christology*, 28-29.

²⁰⁷ Žr. Green, *Luke*, 73. Egzegetas teisingai pastebi, kad paties Zacharijo žvilgsnis šioje pasakojimo dalyje yra pirmiausiai nukreiptas tik į save patį.

²⁰⁸ Žr. Coleridge, *Narrative as Christology*, 64-65.

išryškina ne tik būsimo Marijos vaikelio (kuris, kitaip nei Zacharijo ir Elzbietos kūdikis, bus unikaliu būdu susijęs su Dievu), bet ir paties Marijos pastojimo bei nėštumo reikšmingumą.²⁰⁹

Angelo atsakymas Marijai v.35 ypatingu būdu pabrėžia Marijos pastojimo svarbą. Atsižvelgiant į eigos paralelizmo struktūrą Apreiškimo pasakojime nesunku pastebėti, kad vietoj perkelta angelo Gabrieliaus pri(si)statymo (antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje jis įvyksta pačioje pradžioje ir atitinka v.26b naratyvinį elementą) v.36 yra pristatoma Elzbieta. Svarbu ne tik tai, kad jos nėštumas šioje perikopėje yra pristatomas kaip stebuklingas ir patikimas ženklas, jog Dievas tikrai išpildo savuosius pažadus. Pažymėtina, kad būtent šioje eilutėje skaitytojui aiškiai įvardijamas ryšys tarp Elzbietos ir Marijos, o tuo pat metu – ir tarp pirmosios bei antrosios Apreiškimo pasakojimo dalių. Tokia sąsaja iki šio pasakojimo momento galėjo būti tik hipotetinio pobūdžio, nes rėmėsi vien chronologinių nuorodų tęstinumu bei eigos paralelizmo struktūrinių elementų atitiktimi. Taigi, Marijos pastojimo išskirtinumas pasakojime akcentuojamas ir šio pastojimo apibūdinimo naratyvine pozicija, kuri tampa informaciniu ir naratyviniu siurprizu²¹⁰ skaitytojui.

Scenos pabaiga v.38 žymi visiškai skirtingą, nei Zacharijo atveju, Marijos ir angelo susitikimo pabaigą. Pasakotojas v.21 nutildytą Zachariją „palieka“ šventykloje ir žvilgsnį nukreipia į lauke Zacharijo belaukiančius žmones, kurie šioje scenos dalyje tampa aktyviais veikėjais. Nors, lyginant su liaudimi, pasakojime užrašyta daugiau Zacharijo veiksmų, jo pozicija yra pasyvesnė.²¹¹ Tokia atomazga logiška – kadangi Zacharijas nebegali kalbėti, jo pokalbis su angelu yra baigtas. Tačiau Marijos atveju būtent šioje eigos paralelizmo pozicijoje pasiekama dinaminė scenos kulminacija – Marija, kitaip nei Zacharijas, gali kalbėti ir ji prabyla v.38 į angelo apreiškimą atsiliepdama klusniu sutikimu. Formulotė *kata to rēma sou* („pagal ištara tavo“) dar kartą primena ir pabrėžia angelo žodžius apie Marijos pastojimą v.31a ir v.35a.

Frazės *syllēmpsē en gastri* („suimsi įsčioje“, v.31) išskirtinumas Biblijos kontekste taip pat savitu būdu akcentuoja Marijos pastojimo (ypač eigos paralelizmo principu lyginant jį su Elzbietos pastojimu) svarbą pasakojime. Įprastai biblinės frazės su dėmeniu *en gastri* („įsčioje“, pažodžiui „pilve“) kaip nuorodos į moters nėštumą vietoj veiksmazodžio *syllambanō* vartojamos

²⁰⁹ Zacharijo atveju angelo ištara galima traktuoti kaip atsaką į Zacharijo klausimą „iš ko pažinsiu šitai?“ tik ironiškai. Zacharijas pažins, kad „šitai“ įvyko tuomet, kai vėl galės kalbėti! Tačiau Marijos atveju, angelas v.35a ištis pateikia atsakymą į jos klausimą „kaip bus šitai“, pabrėždamas jos pastojimo, kaip unikalaus Dievo veiksmo, išskirtinumą.

²¹⁰ M. Sternberg pabrėžia, kad naujos informacijos atskleidimas *nustebina* skaitytoją tuomet, kai tai vienaip ar kitaip neatitinka jo lūkesčių, susijusių su pasakojimo nuoseklumo tvarka. Žr. Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, The Indiana Literary Biblical Series, (Bloomington: Indiana University Press, 1985) 309. Žr. diskusiją apie siurpirzą kaip naratyvinę techniką Chatman, *Story and Discourse*, 59-32; David Lodge, *The Art of Fiction: Illustrated from Classic and Modern Texts*, 1st American, (New York: Viking, 1993) 70-74; Michael J. Toolan, *Narrative: A Critical Linguistic Introduction*, Interface, (London: Routledge, 1988) 100-103.

²¹¹ Zacharijas „užtrunka“, „išeina“, „negali prakalbėti“, „rodo jiems ženklais“ ir „lieka nebylys“, o liaudis „laukia“, „stebisi“ ir „atpažįsta“.

su veiksmožodžiu *echō* („turėti“).²¹² Galima laikyti pagrįstu teologinį argumentą, jog Trečiosios evangelijos autorius šiuo atveju pasitelkė unikalą frazę, kad nurodytų Marijos pastojimo išskirtinumą. Frazės *syllambanō* („suimti [iščioje]“) ir *en gastri echō* („turėti iščioje“), Biblijoje žymi *iprastinį* (t. y. natūralų) pastojimą bei nėštumą, nors neretai šis pastojimas bei nėštumas tampa įmanomas tik dėl stebuklingo Dievo veikimo. Tačiau Lk 1:31 frazė *syllēmpsē en gastri* pabrėžia išskirtinį Marijos pastojimo pobūdį – ji pastos (*syllēmpsē*) iščioje (*en gastri*). Tokią frazę galima suprasti kaip nuorodą į tai, jog Marijos pastojimas įvyks be įprasto ir natūralaus fizinio poveikio iš išorės. Kita vertus, ši frazė gali būti traktuojama kaip natūralaus pastojimo („suimsi [iščioje]“) ir nėštumo („turėsi iščioje“) nuorodų jungtis, kuri Marijos atveju reikštų pastojimo ir nėštumo neatskiriamumą, nepaliekant erdvės nesėkmingo pastojimo galimybei. Tad Marijos atveju detalai išplėtota v.31 frazė gali būti suprantama kaip nuoroda į visus tris pagrindinius prokreacijos etapus *syllēmpsē* („suimsi“ – pastojimas), *en gastri* („iščioje“ – nėštumas) *kai texē hyion* („ir pagimdys sūnų“ – gimdymas).²¹³

Pažymėtina ir tai, kad po v.13 nuskambėjusio pažado „*pagimdys sūnų tau*“, v.24b pasakotojas prabyla ne apie gimdymą, bet apie *pastojimą*. Šioje vietoje skaitytojas supranta, kad v.13 veiksmožodžis *gennēsei* veikia kaip bendrinė nuoroda²¹⁴ į visas prokreacijos fazes (pastojimą, nėštumą ir gimdymą), o toliau autorius, pabrėždamas ir Elzbietos pastojimo svarbą (žr. v.13 ir v.36 pakartotą veiksmožodį *syllambanō*), kalba apie atskirus šio „gimdymo“ etapus. Tokia pirmosios pasakojimo dalies dinamika, dėl eigos paralelizmo, provokuoja skaitytojo lūkestį, kad Marijos atveju, po išplėtos nuorodos į Marijos pastojimą, nėštumą ir gimdymą, pasakojime laukia kažkas ypač reikšmingo (ką būtų galima laikyti frazės *syllēmpsē en gastri kai texē hyion* plėtote ir interpretacija).

Tačiau po klusnaus Marijos sutikimo v.38 skaitytojas susiduria su netikėta pasakotojo tyła. Pabrėžtinai akcentuotas Marijos pastojimo ir nėštumo lūkestis Apreiškimo perikopėje (Lk 1:26-38) lieka be atsako. Akstinantis siekis rasti atsakymą verčia skaitytoją ypač dėmesingai dar kartą peržiūrėti Apreiškimo scenos tekstą, o taip pat ieškoti atsakymo ir tolimesnėje Aplankymo perikopėje. Tokį skaitytojo siekį gerai atspindi ir mokslininkų pastangos rasti

²¹² Frazė *en gastri echō* („turėti iščioje“), kaip nuoroda į moters nėštumą, LXX vartojama 17 kartų (Pr 16:4.5.11, 28:24.25; Iš 21:22; Ts 13:5.7; 2Sam 11:5; 2Kar 8:12, 15:16; Job 21:10; Oz 14:1; Am 1:3.13; Iz 7:14, 40:11). O frazė *syllambanō en gastri* („suimti iščioje“), kaip nuoroda į pastojimą, graikiškame Biblijos tekste yra pavartota tik Lk 1:31. Savo analizėje C.-W. Jung teigia, kad šios unikalios frazės kilmė turi būti siejama su pačiu Luko evangelijos autoriumi arba su jo pasitelktais šaltiniais, bet ne su LXX tekstu. Žr. Jung, *Original Language*, 131-132.

²¹³ Emfatinis šios v.31 frazės pobūdis ypač išryškėja eigos paralelizmo principu lyginant ją su žymiai paprastesne nuoroda į Elzbietos nėštumą v.13: *gennēsei hyion soi* („pagimdys sūnų tau“).

²¹⁴ Tai leidžia suprasti, kodėl Marijos atveju pasakotojas, kalbėdamas apie gimdymą, pasitelkia kur kas konkretesnį – būtent vaikelio *pagimdymą* – žymintį veiksmožodį *tiktō*, o ne gerokai bendresnį *gennaō*, kurį vartojo kalbėdamas apie Elzbietą. Marijos atveju angelas išvardija atskirus prokreacijos etapus, todėl ir gimdymo veiksmas yra įvardijamas konkrečiau.

Apreiškimo ir Aplankymo scenose užuominų bei nuorodų apie tai, kad angelo pažadas Marijai taip pat ima pildytis. Tad jei toks Marijos pastojimo bei nėštumo nutylėjimas išties yra šios Trečiosios evangelijos autoriaus strateginis sumanymas, skirtas išprovokuoti skaitytojo lūkesčius, tai jo sėkmė yra tikrai neginčytina.

3.1.2. *Marijos pastojimo ir nėštumo neapibrėžtumas Apreiškimo pasakojime*

Nutylėta Marijos pastojimo ir nėštumo nuoroda yra svarbus pasakotojo pasirinktos naratyvinės strategijos bruožas. Tačiau ne mažiau reikšmingas ir tokios strategijos pasirinkimo tikslas. Apreiškimo naratyvo pobūdis leidžia teigti, kad pats pasakotojas, nuspręsdamas palikti neįvardytą Marijos pastojimo ir nėštumo faktą, turbūt nenori nei šio fakto patvirtinti, nei paneigti iki pat Lk 2:5, kur skaitytojas pagaliau sulaukia autoritetingo patvirtinimo, jog Marija išties pastojo ir yra nėščia. Tikėtina, kad pasirinkdamas tokį pasakojimo būdą autorius siekia sukurti ir išlaikyti tekste iki galo neišsprendžiamą neapibrėžtumą. Panašią naratyvinę techniką tinkamai įvardijo ir aprašė M. Sternberg, nurodydamas, jog biblinių pasakojimų autoriai kartais pasirenka tokią naratyvinę strategiją, kuri leidžia pasakojime išlaikyti dvi savarankiškas, tačiau viena kitą paneigiančias interpretacines hipotezes (pvz., ar 2Sam 11 pasakojime Urijas žino apie Dovydo nuodėmę, ar ne). Toks pasakojimo būdas yra tarsi dvikryptis judesys, kurį galima palyginti su pjūklo judėjimu, pasakojimo eigoje užpildant sekos spragas bei paeiliui patvirtinant ar paneigiant tai vieną, tai kitą iš tarpusavyje konkuruojančių interpretacinių hipotezių. Susidūręs su neišsprendžiamais neapibrėžtumais bei prieštaromis skaitytojas neturėtų tikėtis greito bei paprasto sprendimo galimybės, arba pasitenkinti pripažįstant neapibrėžtumo aklavietę. Atsisakant tokio skuboto sprendimo, biblinis pasakojimas didžiausią poveikį daro būtent dėl to, kad autorius, leisdamas hipotezėms dinamiškai tarpusavyje konkuruoti tam tikroje galios pusiausvyroje, vėl ir vėl grįžta prie nuolatinių variacijų.²¹⁵

Būtent tokio pobūdžio neapibrėžtumą bei dvi tarpusavyje konkuruojančias interpretacines hipotezes galima įvardyti ir antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje, mėginant atsakyti į klausimą, ar Marija po angelo apreiškimo išties pastojo ir ar Aplankymo scenoje ji Elzbietą susitinka jau būdama nėščia. Viena vertus, pasakojime akivaizdžiai atpažįstama eigos paralelizmo struktūra skatina skaitytoją tikėtis, kad lygiagrečiai Elzbietos pastojimui ir nėštumui turėtų būti kalbama ir apie Marijos pastojimą bei nėštumą. Kita vertus, atidus teksto skaitymas atveria dviprasmišką naratyvo dinamiką: kritiniais momentais teksto formuluotės žadina bei palaiko tokį skaitytojo lūkestį, tačiau iki pat Lk 2:5 taip niekad šio lūkesčio ir nepatvirtina.

²¹⁵ Žr. Sternberg, *Poetics* 203.

3.1.2.1. Galimos nuorodos į Marijos pastojimą Apreiškimo scenoje (Lk 1:26-38)

Nors ir galima teigti, jog nei Apreiškimo (Lk 1:26-38), nei Aplankymo (Lk 1:39-56) scenų tekstas Luko evangelijoje skaitytojui neleidžia galutinai ir užtikrintai patvirtinti, kad Marija po apreiškimo išties pastojo, būtina aptarti minėtus kritinius pasakojimo momentus ir jų kuriamą bei palaikomą skaitymo dinamiką.

a) *kai idou syllēmpsē en gastri* („ir štai suimsi iščioje“, v.31a). Yra egzegetų, kurie šią eilutę interpretuoja kaip galimą nuorodą į Marijos nėštumo pradžią.²¹⁶ Vis dėlto tokio pobūdžio teiginiai yra nesuderinami su paties evangelinio teksto faktais. Juk Lk 2:21 yra sakoma, jog Jėzaus vardą angelas Marijai pasakė dar *prieš* jo pradėjimą iščiose (*pro tou syllēmphthēnai auton en tē koilia*). Apreiškimo pasakojime angelas pasako Jėzaus vardą *po to*, kai v.31a ištaria „ir štai, suimsi iščioje“. Juolab, kad v.31a eigos paralelizmo požiūriu atitinka v.13, kur Zacharijui dar tik *pažadamas* būsimas Elzbietos nėštumas. Todėl ir v.31a naratyvinė funkcija greičiausiai yra ne tiek įvardyti Marijos pastojimą, kiek sužadinti skaitytojui šio pastojimo nuorodos lūkestį (panašiai kaip Zacharijo ir Elzbietos atveju v.13). Čia ypatingą svarbą įgauna dinaminė pažado bei jo išpildymo seka pasakojime.²¹⁷

b) *pōs estai touto, epei andra ou ginōskō* („kaip bus šitai, jei vyro nepažįstu“, v.34b). Būsimojo laiko veiksmažodis *estai* (t. y. „kaip bus / įvyks šitai?“) šioje frazėje akivaizdžiai rodo, jog iki šio momento kalbėti apie *jau įvykusį* Marijos pastojimą negalime. Analizuodamas šią frazę M. Coleridge teisingai akcentuoja Marijos ir Gabrieliaus bendradarbiavimo, siekiant įvykdyti Dievo valią, aspektą.²¹⁸ Toks bendradarbiavimas būtų beprasmiškas, jei Marijai duotas dieviškas pažadas būtų jau išsipildęs. Kita vertus, pažymėtina, jog esamojo laiko veiksmažodis frazėje *andra ou ginōskō* ne tik nustebina skaitytoją (juk v.27 buvo pasakyta, kad Marija buvo sužadėta su Juozapu), bet ir keičia numanomą pažado išpildymo laikotarpio aprėptį – nuo neapibrėžtos ateities į aktualią dabartį.²¹⁹

c) *kai to gennōmenon hagon* („ir gimstantis šventas“, v.35b). Esamasis veiksmažodžio *gennōmenon* („[tas, kuris] gimdomas“ arba „[tas, kuris] turi gimti“) laikas tampa pirmu signalu skaitytojui, jog galbūt būtent šiuo pasakojimo momentu – dar Gabrieliui tebekalbant – dieviškasis pažadas ima pildytis. Jėzus tokiu atveju šioje scenoje taptų „jau beveik“ pasakojime dalyvaujančiu (nors ir foniniu) veikėju. Vis dėlto būsimo laiko veiksmažodžiai *epeleusetai*

²¹⁶ Žr. Laurentin, *Structure*, 67. Egzegetas šią eilutę laiko Sof 3:15 frazės *melek yisra'el yhwah b'qirbēk* („Jahvė, Izraelio karalius yra tavyje“) paralele. Taigi, ir netiesiogine nuoroda, jog Marija jau šiuo pasakojimo momentu pastoja.

²¹⁷ Skaitytojas, Marijos atveju susidūręs su atsikartojančiu pasakojimu apie dievišką pažadą, greičiausiai yra linkęs tikėtis ir analogiškos pažado išpildymo nuorodos kaip Zacharijo ir Elzbietos atveju: juk pasakotojas v.24 be jokio delsimo ar dviprasmybių sako, jog Elzbieta pastoja.

²¹⁸ Žr. Coleridge, *Narrative as Christology*, 62-63.

²¹⁹ Žr. Fitzmyer, *Luke I-IX*, 348-350.

(„nužengs“) ir *episkiasai* („uždengs“) šios eilutės pradžioje formuoja reikšmingą kontekstą, į kurį būtina atsižvelgti interpretuojant esamąjį veiksmažodžio *gennōmenon* laiką.²²⁰

d) *kai autē syneilēphen* („ir ji suėmė [išsčiose]“, v.36b). Šio sakinio pradžioje esanti frazė *kai autē* („ir ji“) drauge su aoristu *syneilēphen* („suėmė [išsčiose]“) skaitytojui, dar neperskaičiusiam sakinio iki galo, gali nuskambėti kaip netiesioginis angelo patvirtinimas, kad dieviškasis pažadas išsipildė: „kaip tu, Marija, pastojai, taip ir ji – Elzbieta – pastoj“. Tačiau šis sužadintas skaitytojo lūkestis tuoj pat paneigiamas būsimojo laiko veiksmažodžiu *adynatēsei* sakinio antrojoje dalyje. Sakinys turi būti suprantamas kaip nuoroda į ateityje išsipildysiantį Dievo pažadą, kurį, kaip patikimas ženklas, patvirtina Elzbietos nėštumas.

e) *genoito moi* („teįvyksta man“, v.38c). Emfatinė Marijos atsakymo pozicija (eigos paralelizmo atžvilgiu Zacharijas šiuo įvykių sekos momentu v.20 jau yra nutildytas) išryškina jos, kaip visiško pasitikėjimo išraiškos, charakterį.²²¹ Ši Marijos pasitikėjimą ir atsidavimą Dievo valiai išreiškianti frazė akivaizdžiai rodo, jog pasakojimo įvykių eigos požiūriu nėra jokios galimybės, kad Marija būtų galėjusi pastoti kažkuriuo ankstesniu pasakojimo momentu. Kitaip šie Marijos žodžiai netektų savo svorio.

Skaitytojas po angelo pasitraukimo nuorodos suvokia, jog Apreiškimo scena baigėsi. Tačiau dieviško pažado požiūriu šioje pasakojimo dalyje jis negavo pakankamai informacijos, kuri leistų atsakyti klausimą, ar šis pažadas yra įvykdytas. Tokio patvirtinimo siekis skatina skaitytoją gilintis į tolimesnį tekstą. Eigos paralelizmo požiūriu galima tikėtis tokio patvirtinimo jau kitoje naratyvo scenoje. Juk pirmojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje, iš karto po to, kai v.23b Zacharijas „nuėjo“ (žr. sąšauką su „nuėjo“ v.38d) į namus, pasakotojas prabyla apie Elzbietos pastojimą ir nėštumą.

3.1.2.2. Galimos nuorodos į Marijos pastojimą Aplankymo scenoje (Lk 1:39-56)

Aplankymo scenos pradžia tarsi patvirtina tokį skaitytojo lūkestį frazių „po šitų dienų“ (v.24a) ir „dienomis šitomis“ (v.39a) sąšauka. Tačiau skaitant vv.39-40 tekstą galima vis aiškiau suprasti, kad antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje naratyvas suka kita linkme ir eigos

²²⁰ Pažymėtina teisinga M. Wolter įžvalga, kad sudaiktavardintas dalyvis *gennōmenon* graikų literatūroje dažnai vartojamas kaip nuoroda į gimusį vaiką (tokiu atveju *gennōmenon* reikėtų versti: „tas, kuris turi gimti“). Wolter, *Luke* 84. Savo analizėje M. Dibelius teigia, kad Luko evangelijos tekste veiksmažodžio *episkiasai* negalima rabinų literatūroje pasitaikančių atvejų pavyzdžiu interpretuoti kaip galimos nuorodos į lytinius santykius. Žr. diskusiją: Martin Dibelius, „Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium“, in *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, ed. Günter Bornkamm, (Tübingen,: Mohr, 1953) 19-22; David Daube, „Evangelisten und Rabbinen“ *ZNW* 48, nr. 1 (1957) 119-120.

²²¹ Žr. Coleridge, *Narrative as Christology*, 70-71. Analizuodamas šią frazę M. Wolter taip pat pabrėžia tikėjimo dimensiją. Egzegetas teigia, jog tekstas kalba ne tiek apie Marijos išsakomo sutikimo pobūdį, kiek apie besąlygišką Marijos atsidavimą Dievo valiai. Žr. Wolter, *Luke*, 85.

paralelizmo sąlygojamos atskirų pasakojimo elementų atitikties nebėra tokios akivaizdžios. Pažado Marijai (ne)išsipildymo problema skatina ieškoti toliau.

Galimų nuorodų į Marijos pastojimą požiūriu Aplankymo scenos kalboje apstu užuominų ir dviprasmybių, neleidžiančių skaitytojui galutinai ir tvirtai nuspręsti, ar Marija yra nėščia, ar ne. Būtent ši interpretacinė įtampa kuria kontekstą, kuriame turi būti analizuojama ir frazės *ho karpos tēs koilia* Lk 1:42 naratyvinė funkcija.

a) *to brephos en tē koilia autēs* („kūdikis iščiose jos“, v.41c). Jau patristiniu laikotarpiu išryškėja, o ir moderniosios egzegezės kontekste nesilpsta, tendencija šioje scenoje išvelgti simetriją: esą Elzbieta ir Marija čia susitinka jau kaip motinos, o drauge, dar motinų iščiose, susitinka ir abu dieviškuoju pažadu dovanotieji vaikeliai – Jonas ir Jėzus. Pasakotojas leidžia skaitytojui užimti privilegijuotą vidinės perspektyvos poziciją: skaitytojas dar net Elzbietai neprabilus sužino apie Jono šoktelėjimą iščiose; jis žino pačių veikėjų neminimą faktą, kad Elzbieta pasidarė kupina Šventosios Dvasios; skaitytojas pirmas sužino apie Marijos sveikinimo poveikį, vos tik šis pasiekė Elzbietos ausis etc. Būtent dėl šios interpretaciniu požiūriu privilegijuotos pozicijos skaitytojas gali nesunkiai „praturtinti“ tekstą nuoseklia išvalga, kad pagal pasakojimo įvykių eigą Marija *jau turi būti* pastojusi ir todėl Jėzus taip pat yra šioje scenoje (nors pačiame pasakojimo tekste sunku rasti tokios išvalgos patvirtinimą).

b) *ho karpos tēs koilias sou* („vaisius iščių tavo“, v.42c). Daugelio mokslininkų nuomone būtent ši frazė yra aiškus ir galutinis patvirtinimas, jog Marija Aplankymo scenoje jau yra pastojusi.²²² Terminas *koilia* („iščios“) atsikartojimas v.41 ir v.42 bei metaforiškai vartojamo *ho karpos* („vaisius“) ir *brephos* („kūdikis“) sinonimiškumas dar labiau sustiprina galimos veikėjų simetrijos nuojautą. Gresia pavojus nepakankamai dėmesingai įvertinti ar netgi atmesti kaip nereikšmingus frazių *to brephos en tē koilia* („kūdikis iščiose“) ir *ho karpos tēs koilias* („iščių vaisius“) skirtumus. Pažymėtina, kad v.41 minimas „kūdikis“ yra *iščiose* – *en koilia*. Tačiau v.42 minimas „vaisius“ yra *iščių* – *tēs koilias*.²²³ Pirmajame šio darbo skyriuje buvo nuodugniai parodyta, kad, skirtingai nei *to brephos en tē koilia*, frazė *ho karpos tēs koilias* Biblijoje nėra vartojama kaip nuoroda į dar negimusį kūdikį motinos iščiose. Jei frazė *ho karpos tēs koilias* Elzbieta vartoja kaip nuorodą į dar tik gimiantį Marijos vaikelį, tada šioje vietoje jos negalima laikyti naratyvine Marijos nėštumo indikacija. Elzbieta viso labo atpažįsta Mariją kaip tą, kuriai bus išpildytas dieviškasis pažadas. Kita vertus, dėl skaitytojo lūkesčio, kurį sužadina Marijos pastojimo nuorodos suspensija, šią frazę galima laikyti vienu iš naratyvinės dinamikos

²²² Kaip jau minėta, šis požiūris egzegetų tarpe yra vyraujantis. Greta daugelio kitų, žr. Fitzmyer, *Luke I-IX*, 364; Nolland, *Luke*, 66; Pellegrino, *Maria*, 116-117; Green, *Luke*, 93.

²²³ *Pešitta* yra laikytina vienu iš ankstesnių mėginimų interpretuoti šią sceną kaip Marijos ir Elzbietos figūrų simetriją: čia frazė *ho karpos tēs koilias sou* yra išversta „vaisius tavo iščiose“. Žr. Šurath Kthobh ir Jeff W. Childers, *The Syriac Peshitta Bible with English Translation. Luke*, ed. George A. Kiraz ir Andreas Juckel, *The Antioch Bible*, (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2013) 8-9.

kulminacinių momentų Apreiškimo pasakojime: a) jei Marija dar nėra pastojusi, tai kaip suprasti jai skirtą dievišką pažadą? b) jei Marija Aplankymo scenoje yra jau nėščia, tuomet skaitytojas neišvengiamai turi atsižvelgti ir reaguoti į Jėzaus dalyvavimą šios scenos pasakojime.

c) *hē mētēr tou kyriou mou* („motina Viešpaties mano“, v.43b). Kaip ir anksčiau aptartos frazės atveju, absoliuti dauguma mokslininkų teigia, jog terminas *kyrios* („Viešpats“), nors ir proleptiškai,²²⁴ šioje frazėje turi būti suprantamas kristologine prasme ir todėl pati frazė nurodo, kad Marija (jau?) yra Jėzaus motina. Tačiau C. Rowe, atstovaudamas negausią kitaip galvojančių egzegetų stovyklą, teigia, jog terminas *kyrios* šioje frazėje gali būti interpretuojamas dvejopai, o „Viešpaties“ titulas gali būti priskiriamas ir Dievui senatestamentine prasme.²²⁵ Kristologinis entuziazmas šioje pasakojimo vietoje gali būti nesunkiai pateisinamas dėl autoriaus sužadinto ir palaikomo skaitytojo lūkesčio sulaukti patvirtinimo, jog dieviškasis pažadas Marijai jau yra išpildytas. Vis dėlto išankstinė nuojauta, jog Elzbieta šioje scenoje „Viešpačiu“ tituluoja būtent Jėzų yra problemiška naratyviniu požiūriu: a) jei Elzbieta šį titulą taiko Jėzui, tada ji dar net nesutikusi Jėzaus išpažįsta jį Viešpačiu, o tai sunkiai pateisinama teologiniu požiūriu; b) apie galimybę Jėzui priskirti titulą „Viešpats“ skaitytojas žino tik tuomet, jei jis evangeliją skaito nebe pirmą kartą – iki šiol Luko pasakojime šis titulas Jėzui nebuvo taikytas.²²⁶

Frazė „mano Viešpaties motina“ gali būti suprantama ne tik gimdymo („ta motina, kuri *pagimdė* mano Viešpatį“), bet priklausymo („ta motina, kuri yra mano Viešpaties“) prasme. Pastarosios traktuotės atveju Elzbieta akcentuoja ne tiek Marijos būseną, kiek jos ryšį su Dievu – Marija yra motina, kuri ypatingu ryšiu susieta su Viešpačiu. Būtent tokiu būdu kilmininkas vartojamas ir frazėje *hē doulē tou kyriou* („tarnaitė Viešpaties“, v.38).

Nors frazė *hē mētēr tou kyriou mou* niekur kitur Biblijoje nėra pavartota, galima įžvelgti įdomią paralelę su fraze *hē gynē tou kyriou mou* („moteris viešpaties mano“, Pr 24:36). Teiginį, jog būtent ši Pr 24:36 frazė galėtų būti laikoma frazės „mano Viešpaties motina“ provaizdžiu, sustiprina ir tai, jog ir patį Pr 24 pasakojimo tekstą dėl gausių sąšaukų bei paralelių su Aplankymo scena galima laikyti tam tikru tematiniu evangelinio naratyvo šaltiniu:

- 1) Angelo figūra, minima Pr 24:7.40 ir Lk 1:26.
- 2) Veikėja moteris, pabrėžtinai pristatoma kaip mergelė (žr. Pr 24:14.16^{2x}.43.45 ir Lk 1:27^{2x}), kuri nepažinta / nepažįsta vyro (žr. Pr 24:36 ir Lk 1:34).

²²⁴ Žr. Spitta, „Notizen“, 286.

²²⁵ Žr. Rowe, *Christology* 40.

²²⁶ Apreiškimo pasakojime titulas *kyrios* vartojamas 13 kartų (Lk 1:6.9.11.15.16.17.25.28.32.38.43.45.46). Niekur kitur šiame tekste *kyrios* negali būti traktuojamas kaip nuoroda į Jėzų. Todėl sunku laikyti pagrįstu teiginį, kad būtent šioje vietoje, nenurodymas kokio nors vartosenos išskirtinumo, pasakotojas įterpia titulą jau *kitokiu* turiniu. Verta pažymėti, kad titulas *kyrios* visame Vaikystės pasakojime (Lk 1-2) vartojamas net 27 kartus. Ir tik Lk 2:11 šį titulą pagrįstai galima taikyti Jėzui. Išskirtinį titulo turinį šiuo atveju pabrėžia jo jungtis su titulu *christos* („Kristus“).

- 3) Stebuklingas pagyvenusios moters pastojimas ir nėštumas (taip kalbama apie Sarą Pr 24:36 ir Elzbietą Lk 1:36).
- 4) Mergelės sutikimas, išsakytas pasiuntiniui (žr. Rebekos sutikimą, išsakytą Abraomo tarnui Pr 24:58, ir Marijos – angelui Gabrieliui Lk 1:38).
- 5) Mergelės ištartų žodžių sukeltos pasekmės (žr. Rebekos pasakojimą apie susitikimą su vyru, po kurio Labanas eina pasitikti Abraomo tarno Pr 24:30 ir Marijos pasveikinimą, sukeliantį Elzbietos ir Jono reakciją Lk 1:41).
- 6) Mergelės palaiminimas po jos išsakyto sutikimo (žr. Pr 24:60 ir Lk 1:42.45).
- 7) Frazė „mano viešpaties moteris“ (t. y. „mano šeimininko žmona“) taikoma Sarai (žr. Pr 24:36) ir frazė „mano Viešpaties motina“ taikoma Marijai (žr. Lk 1:43).
- 8) Minimas Dievo gailestingumas (*eleos*) Abraomui (žr. Pr 24:12.14.44 ir Lk 1:54-55).

Išvardintos sąsajos leidžia manyti, kad galbūt Pr 24 tekstas Lukui tapo vienu iš galimų šaltinių Aplankymo scenos pasakojimui, o frazė *hē gynē tou kyriou mou* („moteris viešpaties mano“, Pr 24:36) galėtų būti pagrįstai laikoma vienu iš galimų interpretacinių frazės *hē mētēr tou kyriou mou* („motina Viešpaties mano“, Lk 1:43) raktų. Vis dėlto užtikrintai teigti, jog būtent tokia ir tik tokia frazės traktuotė yra teisinga, būtų per daug radikalų. Net ir atsižvelgiant į minėtą frazių panašumą bei galimą jų prasminį ryšį, negalima tvirtinti, jog pasakotojas, šioje Aplankymo scenos vietoje pavartodamas tokią dviprasmišką formuluotę, nenori dar labiau sustiprinti skaitytojo lūkesčio (kurį jau anksčiau sužadino frazė „tavo iščių vaisius“) ir entuziastingo kristologinės interpretacijos šuolio. Skaitytojas žino, kad Marijai gimisiantis vaikelis yra Jėzus. Skaitytojas taip pat žino, kad analogiškas pažadas, duotas Zacharijui ir Elzbiečiai, jau pildosi. O pati Elzbieta Aplankymo scenoje užima privilegijuotą „patikimos kalbėtojos“ poziciją.²²⁷ Todėl galima manyti, kad būtent tarpusavyje konkuruojančiomis dviprasmybėmis paženklintas Aplankymo scenos skaitymas ir yra tikrasis šio pasakojimo autoriaus tikslas. Be pasakotojo patvirtinimo skaitytojo svarstymas visuomet liks nuolat persvarstomos ir koreguojamos hipotezės lygmenyje. Kita vertus, sulaukus tokio patvirtinimo, dėl strategiškai prailgintos naratyvinės suspensijos pasakojamus įvykius skaitytojas traktuos jau nebe kaip eilinę informaciją, bet kaip lauktą ir trokštamą lūkesčių išsipildymą, sukeliantį džiaugsmingą pritarimą pasakojamiems įvykiams.

d) *pisteusasa hoti estai teleiōsis* („patikėjusioji, kad bus atbaigimas“, v.45). Šį pirmąjį iš penkiolikos Luko evangelijos makarizmų daugelis komentuoju traktuoja kaip Zacharijo

²²⁷ Elzbieta Aplankymo scenoje prabyla būdama kupina Šventosios Dvasios, o kalbėdama apie Jono šoktelėjimą iščiose v.44 ji ne tik pažodžiui pakartoja autoritetingus pasakotojo žodžius (v.41), bet ir papildo juos nurodydama, kad Jonas šoktelėjo „iš džiaugsmo“. Šie pasakojimo bruožai skaitytojui rodo, kad Elzbietos žodžiai patikimumo požiūriu beveik prilygsta paties pasakotojo žodžiams.

atsakymo v.20 antitezę.²²⁸ Reikšminga ir M. Fitzmyer įžvalga, jog jis turi būti suprantamas „iš skaitytojo pozicijos“.²²⁹ Gramatinė veiksmažodžio *pisteusasa* („ta, kuri patikėjo“) forma rodo, kad Elzbieta išlara yra adresuota ne tiek Marijai, kiek skaitytojui. Elzbieta tarsi atsigręžia į Luko evangelijos klausytojus ir rodo jiems Mariją kaip tikėjimo pavyzdį. Tokia šios frazės interpretacija gali tapti ir skaitytojo lūkesčio korekcija: taip laukiama žinia apie dieviškojo pažado Marijai išsipildymą pirmiausiai yra ne žinojimo, bet tikėjimo dalykas. Mariją, kuri ir pati dėl fiziologinių priežasčių dar negali žinoti apie dieviškojo pažado išsipildymą, Elzbieta laimina ir skaitytojui rodo pirmiausiai kaip tikėjimo bei pasitikėjimo liudytoją.

e) *hoti epeblepsen epi tēn tapeinōsin tēs doulēs autou* („kadangi pažvelgė į menkumą tarnaitės jo“, v.48a). Pažymėtinas Elzbieta frazės v.25 „pažvelgė, kad atimtų paniekinimą“ panašumas. Nors vartojami terminai čia ir nevisiškai sutampa, vis dėlto *epiblepō* v.48 ir *ephoraō* v.25 yra labai artimi sinonimai, tad sąsaja tarp šių Elzbieta ir Marijos frazių ištis egzistuoja. Elzbieta šiais žodžiais interpretuoja savąjį nėštumą kaip Dievo ištikimybės ir globos apraišką. Marijos, kaip ir Elzbieta, tariamoje frazėje vartojamas aoristas „pažvelgė“ (*epeblepsen*) skaitytojui leidžia manyti, kad (jau pastojusi?) Marija, panašiai kaip jau pastojusi Elzbieta, giesmė aukština Dievą dėl jau išpildyto pažado. Kita vertus, Marijos žodžiai primena ir Hanos įžadą bei maldą: *kyrie elōai sabaōth ean epiblepōn epiblepsēs epi tēn tapeinōsin tēs doulēs sou* („Viešpatie, Kareivijų Dieve, jei žvelgte pažvelgsi į menkumą tarnaitės tavo“, 1Sam 1:11). Vartojamo žodyno požiūriu ši frazė žymiai artimesnė Marijos išlarai Lk 1:48a.²³⁰ Todėl negalima nutylėti ir Hanos tariamos frazės konteksto įtakos Marijos žodžių interpretacijai. Hana meldžia Viešpaties, kad jis „žvelgte pažvelgtų į savo tarnaitės menkumą“ ir duotų jai palikuonį. Tokia sąsaja, ypač atsižvelgiant į *Magnificat* kontekstą, leistų aoristą *epeblepsen* Marijos frazėje interpretuoti gerokai plačiau negu vien kaip nuorodą į dieviškojo pažado išsipildymą. Šis „pažvelgė“ gali reikšti nusižeminusios Marijos padėką ir gyrių Dievui už patį jos išrinkimą.

f) *apo tou nyn* („nuo dabar“, v.48b). Šioje frazėje vartojamas „dabar“, J. Nolland teigimu, žymi esminį pokyčio momentą, kurį ženklina stebuklingas Marijos nėštumas.²³¹ Viena vertus, v.48 „dabar“ yra ištis neginčytinai svarbi chronologinė nuoroda. Kita vertus, sunku šio momento svarbą sieti būtent su Marijos nėštumu, nes kol kas atidus teksto skaitymas neleidžia nei patvirtinti, nei paneigti tokio teiginio. *Magnificat* giesmės kontekstas atveria gerokai platesnę šios frazės turinio aprėptį: šis „dabar“ yra unikalūs istorijos metas, kuriuo Viešpats

²²⁸ Žr. Coleridge, *Narrative as Christology*, 62; Fitzmyer, *Luke I-IX*, 340; Nolland, *Luke*, 81.

²²⁹ Fitzmyer, *Luke I-IX*, 365.

²³⁰ Vis dėlto pažymėtina, kad Hanos prašymas atitinka įžado formulę ir prasideda žodžiu *ean* („jeigu“), o Marijos išlara labiau primena liaupę, kuria Dievas aukštinamas už tai (*hoti* „kadangi“), ką padarė.

²³¹ Žr. Nolland, *Luke*, 69.

imasi vykdyti savuosius pažadus Izraeliui. Ir būtent Marija yra šių Izraeliui skirtų pažadų išsipildymo „čia“ ir „dabar“.²³²

g) *hoti epoiēsen moi megala ho dynatos* („kadangi padarė man didžius [dalykus] Galingasis“, v.49). Šis sakinytis, F. Bovon nuomone, gali būti vertinamas kaip sinonimiška v.48a („pažvelgė į savo tarnaitės menkumą“) plėtotė, sietina su v.35 („Aukščiausiojo galybė“) ir rodanti, jog „Lukas tikrai turi omenyje Dievo veiksmą, kurio pasekmė yra Marijos pastojimas“.²³³ Panašiai svarsto ir M. Fitzmyer, traktuodamas Viešpaties Marijai padarytus „didžius [dalykus]“ kaip nuorodą į jai dovanotą vaiką.²³⁴ Tokią interpretaciją gali patvirtinti ir sąsauka su Elzbietos ištara v.25a *houtōs pepoiēken moi ho kyrios* („šitaip padarė man Viešpats“), kuri neginčijamai byloja būtent apie Elzbietos pastojimą ir nėštumą.

Galima užtikrintai teigti, kad, skaitytojo lūkesčio dinamikos požiūriu, šiame etape pasakojimas pasiekia kritinį tašką. Baigiantis Aplankymo scenai skaitytojas vis stipriau jaučia būtinybę rasti pakankamai autoritetingos informacijos, kuri leistų užpildyti pasakojime dėl nutylėtos nuorodos apie Marijos pastojimą atsivėrusią spragą.²³⁵ Pasakotojo nuolat provokuojamas užuominomis bei nutylėjimais jis turi imtis tai vienos, tai kitos iš dviejų tarpusavyje konkuruojančių ir iš esmės nesuderinamų hipotezių. Juk Marija negali tuo pat metu ir būti, ir nebūti nėščia.

h) *kai hystēterpsen eis ton oikon autēs* („ir sugrįžo į namus jos“, v.56b). Frazė *eis ton oikon autēs* Biblijoje sutinkama 4 kartus (žr. 2Sam 11:4; 1Kar 2:35; Mk 7:30 ir Lk 1:56). Aplankymo scenos požiūriu Lk 1:56 formuluotei artimiausia 2Sam 11:4 frazė: *kai apestēpsen eis ton oikon autēs* („ir pargrįžo į namus jos“). Skaitytojui, ieškančiam informacijos apie Marijos pastojimą, šis sakinytis gali tapti paskutine ir galbūt stipriausia autoriaus užuomina Aplankymo scenoje. Batšeba 2Sam 11:4 Dovydo siųsto pasiuntinio (*aggelos*) yra paimama į karaliaus rūmus, o po to, eilutės pabaigoje, „pargrįžta į savo namus“ *jau* pastojusi, nors šiuo pasakojimo momentu to dar niekas nežino (autorius net ir privilegijuotam skaitytojui šią informaciją pateikia tik 2Sam 11:5), panašiai kaip ir šioje Apreiškimo pasakojimo stadijoje, dėl strateginio autoriaus sprendimo,

²³² Tokia traktuotė atrodo dar labiau tikėtina, jei įvertinamas dėmesingas Vaikystės pasakojimo (Lk 1-2) autoriaus siekis šį naratyvą pateikti kaip nuoseklų senovės Izraelio įvykių, pažadų bei pranašysčių tęsinį. Būtent Dievo plano Izraeliui išsipildymą daugelis Luko evangelijos tyrėjų laiko pagrindine šios evangelijos tema. Žr. Rowe, *Christology*, 34.

²³³ Žr. Bovon, *Luke*, 61.

²³⁴ Žr. Fitzmyer, *Luke I-IX*, 367.

²³⁵ Pažymėtina ir tai, kad pačioje Aplankymo scenoje nėra jokios užuominos apie tai, jog Marija būtų galėjusi pastoti būtent šioje scenoje pasakojamų įvykių metu. M. Coleridge, vartodamas formuluotę „*strongly aural mode*“ pažymi, kad neatsitiktinai Lukas Aplankymo scenos pasakojime labiau akcentuoja akustinę, o ne fizinę tikrovę: Zacharijo scenoje nėra; Marija yra labai pasyvi veiksmų kitų veikėjų atžvilgiu; Elzbieta pabrėžtinai akcentuoja, kad Marijos statusas pranoksta jos poziciją (kad kartais skaitytojas nepagalvotų, jog Elzbietos žodžiai galėtų koku nors būdu pradėti naują gyvybę Marijos iščiose) ir kad ji yra tik šių įvykių interpretuotoja. Žr. Coleridge, *Narrative as Christology*, 79

niekas nežino, ar Marija išties pastoji. Abejotina, ar tokia retų ir specifinių frazių sąšauka galėtų būti atsitiktinė. Luko evangelijos tyrinėtojai teigia, jog nuoroda apie „jos namus“ gali būti traktuojama ir kaip pasakotojo mėginimas pabrėžti Marijos mergeliškumą.²³⁶ M. Fitzmyer kaip galimą Lk 1:56 paralelę nurodo 1Sam 1:19 tekstą, tačiau plačiau savo teiginio nekomentuoja.²³⁷ Jei pasakotojas Lk 1:56 įterpia frazę „ir sugrįžo į namus jos“ išties siedamas Mariją su Batšeba, tuomet jis pačiu paskutiniu Apreiškimo naratyvo sakiniu emfatiškai patvirtina bei akcentuoja skaitytojo išvelgtą pasakojimo nenuoseklumą: nepaisant daugelio užuominų, be aiškaus paties autoriaus patvirtinimo, dieviškojo pažado Marijai išsipildymą šioje pasakojimo dalyje dengia dviprasmybės šydas.

Tokia skaitytojo būsena labai primena 2Sam 11 situaciją. Kaip ten, taip ir Apreiškimo pasakojime, kiekviena iš tarpusavyje konkuruojančių hipotezių atveria skirtingą interpretacinį horizontą ir leidžia išvelgti skirtingą tų pačių veiksmų, įvykių ir žodžių traktotę.²³⁸ Dviejų tarpusavyje nesutaikomų hipotezių kuriamos dviprasmybės nuolat lydimas skaitytojas yra provokuojamas nuolat užpildyti teksto nenuoseklumų atveriamas prasmines spragas. Dėl pasakotojo pasirinktos naratyvinės strategijos Apreiškimo ir Aplankymo scenas skaitytojas yra priverstas skaityti tarsi „dukart“: lūkestingai laukdamas pažado išsipildymo ir tuo pat metu autoriaus užuominose atpažindamas galimus šio pažado išsipildymo ženklus. Koks galėtų būti tokios pasakojimo technikos pasirinkimo motyvas?

3.1.3. Naratyvinio neapibrėžtumo, susijusio su Marijos nėštumu, pasekmės

Galima įvardyti bent dvi reikšmingas pasekmes, kurias sukelia Marijos pastojimo nutylėjimas Apreiškimo ir Aplankymo scenose: a) tai leidžia pasakotojui iki pat Lk 2:5 išvengti legitimumo prasme keblios Marijos nėštumo temos; b) tai leidžia pasakotojui minėtose scenose išvengti aktyvaus Jėzaus dalyvavimo, kuris ženkliai paveiktų šių scenų veikėjų tarpusavio sąveikos bei reikšmingumo pusiausvyrą.

²³⁶ Žr. Marshall, *Luke*, 85; Bovon, *Luke*, 63.

²³⁷ Žr. diskusiją: Fitzmyer, *Luke I-IX*, 369. Nors šias dvi scenas įmanoma sieti pasakojimo dinamikos požiūriu (Elkana ir Hana pašlovina Viešpatį ir grįžta [namo], panašiai kaip ir Marija po *Magnificat* giesmės grįžta į savo namus), tačiau nurodyta tekstų sąsaja (ypač graikiško teksto atveju) neatrodo labai tikėtina dėl ženkliai besiskiriančio žodyno ir pasakojamų įvykių eigos: a) grįžimo [namo] veiksmas 1Sam 1:19 nusakomas fraze *kai poreuontai hodon autōn* („ir ėjo kelią jų“, t. y. „leidosi į kelionę“); b) po šios grįžimo formuluotės, įprastu Biblijos kalbai būdu nusakomas Hanos pastojimas, kuris Apreiškimo pasakojimo požiūriu labiau primena su Zachariju ir Elzbieta, o ne su Marija susijusius įvykius: *kai eisēlthen Elkana eis ton oikon autou <...> kai egnō tēn Annan gynaiaka autou kai emnēsthē autēs kyrios kai synelaben kai egenēthē tō kairō tōn hēmerōn* („ir ėjo Elkana į namus jo <...> ir pažino moterį jo Haną, ir prisiminė ją Viešpats, ir suėmė [ji išciose] ir pagimdė [atėjus] metui dienų“, 1Sam 1:19b-20a).

²³⁸ 2Sam 11 atveju, Urijo atsakymas nakvoti namuose, pokalbiai su Dovydu ir netgi karaliaus laiško perdavimas Joabui įgauna vienokią prasmę, jei jis nežino apie Dovydo poelgį. O tuo pat metu jo veiksmų bei žodžių prasmė įgauna visai kitokį svorį, jeigu jis išties žino, ką Dovydas yra padaręs.

3.1.3.1. Marijos nėštumo legitimumo problema

Nors judaizmo tradicijoje sužadėtuves buvo teisiškai sužadėtinius įpareigojantis ryšys, prilygstantis pirmajam santuokos etapui,²³⁹ santuokos konsumacija įvykdavo tik sužadėtuvių pabaigoje. Mišnoje (žr. *Ketubot* 5:2 ir *Nedarim* 10:5) minima 12 mėnesių mergelės ir 30 dienų našlės sužadėtuvių trukmė. Šiuo laikotarpiu sužadėtinė teisiškai buvo laikoma savojo sutuoktinio žmona ir sužadėtuves galėdavo būti nutrauktos tik formaliu skyrybų raštu arba dėl vieno iš sužadėtinių mirties.²⁴⁰ Todėl Marijos pastojimas sužadėtuvių metu galėjo būti traktuojamas kaip svetimavimo atvejis, dėl kurio, kaip minima Mt 1:19, Juozapas nusprendžia sužadėtuves nutraukti.

Remiantis Lk 3:23 ir 4:22 teksta, galima teigti, jog Luko evangelijos autoriui ši problema taip pat yra žinoma.²⁴¹ Vargu, ar galima tvirtinti, jog formuluotė *ōn hyios, hōs enomizeto, Iōsēph* („buvo sūnus, kaip manyta, Juozapo“, Lk 3:23) Jėzaus genealogijos pradžioje nurodo vien tai, kad Juozapas yra „genealoginio Jėzaus identiteto mediatorius“.²⁴² Viena vertus, pasakotojo pasirinkta frazė „kaip manyta“ gali būti siejama su Apreiškimo įvykiu (juk išties Jėzus Juozapo sūnumi tegali būti laikomas socialine, o ne grynai fizine prasme). Tačiau šį tekstą siejant su Kafarnaumo sinagogoje susirinkusiųjų abejone *ouchi hyios estin Iōsēph houtos* („argi ne sūnus Juozapo šitas“, Lk 4:22), galima išvelgti Jėzaus gimimo legitimumo nepripažinimą arba net panieką. Tokia laikysena Jėzaus atžvilgiu galėtų būti susijusi su kuklia Jėzaus kilme arba su vietinių žmonių žiniomis apie netikėtą Marijos pastojimą sužadėtuvių metu.²⁴³ Jėzaus klausytojų skepsį, kurį galima sieti su jo kilme, randame paminėtą ir kitų evangelistų tekstuose (žr. Mt 13:55; Jn 6:42). Tačiau Lukas šią sudėtingą temą paliečia labai subtiliai. Abejotina, ar toks evangelisto elgesys rodo, jog šis aspektas jam nėra svarbus.²⁴⁴ Greičiau priešingai – tiek dėmesio Jėzaus kilmei ir stebuklingam Marijos pastojimui skyręs Vaikystės pasakojime, evangelistas, galimai išlaikydamas Apreiškimo pasakojimui būdingą pozityvų pasakojimo toną, grįžta prie šios temos ir Jėzaus viešosios veiklos pradžioje.²⁴⁵

²³⁹ Žr. diskusiją ir cituojamus šaltinius: Christopher W. Mitchell, *The Song of Songs*, Concordia Commentary, (Saint Louis: Concordia Pub. House, 2003) 117–120.

²⁴⁰ Žr. Richard A. Batey, *New Testament Nuptial Imagery*, (Leiden: Brill, 1971) 13.

²⁴¹ Žr. diskusiją: Pellegrino, *Maria*, 160; Henry J. Wansbrough, „The Infancy Stories of the Gospels since Raymond E. Brown,“ in *New Perspectives on the Nativity*, ed. Jeremy Corley, (London: Bloomsbury Publishing, 2009) 20–21.

²⁴² Tokią traktuotę siūlo Wolter, *Luke*, 179.

²⁴³ Žr. Nolland, *Luke*, 198.

²⁴⁴ Būtent taip šitokį pasakotojo elgesį linkęs traktuoti Bovon, *Luke*, 155.

²⁴⁵ Teisinga J. Fitzmyer pastaba, jog Lk 4:22 teksto formuluotė leidžia traktuoti Kafarnaumo sinagogoje susirinkusių reakciją ir kaip malonų nustebimą ar netgi gėrėjimąsi (plg. atvirai kritišką kalbančiųjų laikyseną Mk 6:3 užrašytame tos pačios scenos pasakojime). Žr. Fitzmyer, *Luke I–IX*, 535

Jei Luko evangelijoje pasakotojas išties vengia akcentuoti Jėzaus kilmės legitimumu abejojančiųjų skepticizmą, tai ir Vaikystės pasakojime jo pasitelktą dinamišką užuominų bei nutylėjimo strategiją, kalbant apie Marijos pastojimą, galima laikyti nuosekliu ir apgalvotu naratyviniu pasirinkimu. Autoritetingai ir atvirai paminėdamas Marijos nėštumą tik Lk 2:5, pasakotojas palankiai nusiteikusiame skaitytojui pagaliau pateikia ilgai lauktą atsakymą apie dieviškojo pažado išsipildymą. Ir tuo pat metu, nutylėjimu uždelsdamas Marijos nėštumo paminėjimą beveik iki pat Jėzaus gimimo (žr. Lk 2:6), jis užkerta kelią galimai priešišškai nusiteikusių evangelinio naratyvo adresatų skepticizmui ir kritikai. Pasakotojo sprendimas Vaikystės pasakojime paminėti Marijos nėštumą tarsi „paskutinę akimirką“, prieš pat Jėzaus gimimo pasakojimą, tik dar labiau patvirtina tokios pasakotojo strategijos tikėtinumą.

3.1.3.2. Jėzaus dalyvavimo Aplankymo scenoje „pridengimas“

Analizuodamas Aplankymo sceną M. Coleridge įtikinamai parodė, jog informacijos praleidimais, nutylėjimais bei užuominomis paženklintą pasakojimo būdą Apreiškimo pasakojimo autorius pirmiausiai renkasi tam, kad galėtų akcentuoti Marijos, kaip svarbiausios pasakojimo veikėjos, poziciją ir pagrindinį naratyvo dėmesį sutelkti būtent į ją.²⁴⁶ Viena vertus, daugelis skaitytojo lūkesčius provokuojančių užuominų Apreiškimo bei Aplankymo scenose yra nukreiptos būtent į Jėzų. Kita vertus, nesudėtinga įsitikinti, kokia didžiule dėmesio traukos jėga evangeliniuose pasakojimuose pasižymi Jėzaus figūra net ir tuomet, kai Jėzaus pasirodymas scenoje nėra visiškai akivaizdus.²⁴⁷ Todėl yra ypač įdomu stebėti, kaip atsargiai Aplankymo scenoje manevruoja pasakotojas, pateikdamas skaitytojui su Jėzumi susijusią informaciją ir tuo pat metu siekdamas išlaikyti dėmesio centre būtent Mariją.

Absoliučios veikėjų simetrijos ilgesys Aplankymo scenoje provokuoja daugelį tyrinėtojų ir skaitytojų Jono šoktelėjimą Elzbietos iščiose sieti su Jėzaus artumu. Tačiau tokia įvykio traktuotė akivaizdžiai nepaiso paties Luko evangelijos teksto. Jono judesį išprovokuoja ne *artumas* (atkreiptinas dėmesys į veiksmažodžių eiliškumą v.40: *kai eisēlthen <...> kai ēspasato*, „ir įėjo <...> ir pasveikino“). Jonas šokteli ne tuomet, kai Marija *sutinka* Elzbieta, bet kai Elzbieta „išgirsta Marijos sveikinimą“ (atkreiptinas dėmesys į Elzbietos išgirdimo veiksmažodį *akcentuojančią* formuluotę *kai egeneto hōs <...>*, „ir nutiko – kai <...>“ v.41). Taip pat ir palaiminimo formulėje v.42 Elzbieta pirmiausia kreipiasi į Mariją, o Jėzus netiesiogiai įvardijamas pasitelkiant metaforą, kurios formuluotė „*tavo iščių vaisius*“, vėlgi, akcentuoja būsimo vaikelio ryšį su jo motina. Galiausiai ir dvejopa frazės „*mano Viešpaties motina*“ v.43

²⁴⁶ Žr. diskusiją: Coleridge, *Narrative as Christology*, 80-83.

²⁴⁷ F. Bovon teiginį, kad Aplankymo scenos dėmesio centre yra Jėzus, galima laikyti kone simptomišku. Tai vyraujanti nuomonė šiuolaikinių egzgetų tarpe. Žr. Bovon, *Luke*, 55

traktuotė skirtingai daro įtaką veikėjų svarbos pusiausvyrai scenoje. Jei užbėgant už akių Luko evangelijos pasakojimui „Viešpats“ šioje eilutėje suprantamas kristologine prasme, tuomet ir Marijos svarba bei reikšmingumas šioje scenoje turi būti siejami išskirtinai su Jėzaus asmens svarba ir reikšmingumu. Šia prasme Marija yra Viešpaties motina, kadangi Jėzus yra Viešpats. Tačiau tokią termino „Viešpats“ turinio traktuotę v.43 sunku suderinti su tuo, kaip autorius Vaikystės pasakojime kalba apie Elzbietą ir Zachariją. Galima teigti, kad jie yra pasakotojo pozityviai pristatomi kaip geriausia, ką gali pasiekti uolus senatestamentinis tikėjimas bei ištikimybė Viešpaties Įstatymui. Todėl atrodo labai reikšminga tai, jog būtent Elzbieta atpažįsta ir interpretuoja tai, ką *nauju būdu* Dievas ima daryti Marijoje ir per Mariją. Ir jeigu frazė „mano Viešpaties motina“ Elzbieta taria remdamasi senatestamentiniu tikėjimu, tuomet Marijos svarba ir reikšmingumas šioje scenoje yra sietinas pirmiausia su Dievo kvietimu ir pažadu, į kurį Marija atsiliepė klusniu tikėjimu ir dėl kurio, galiausiai, ji dabar susitinka su Elzbieta. Tokia frazės „mano Viešpaties motina“ traktuotė leidžia išvelgti organišką aptariamų scenų ryšį su Apreiškimo pasakojimo visuma net ir Marijos bei Jėzaus svarbos pusiausvyros požiūriu. Viena vertus, Marija išties yra pašaukta tapti motina. Kita vertus, kalbėdamas apie jos motinystę autorius galimai akcentuoja ne tiek vėliau evangeliniame pasakojime atsiskleisiančią kristologinę Jėzaus asmens svarbą, kiek klusnaus Marijos tikėjimo ir atsidavimo Dievui reikšmingumą.

Baigiantis Aplankymo scenai, skaitytojo žinojimo ir nuojautos disproporcija pasiekia kulminacinį tašką. Ir jei suspensija išties yra „būdas įtraukti skaitytoją į dramą“, ²⁴⁸ tai Luko pasirinkta pasakojimo technika gali padėti įvardinti ir tokio pasirinkimo motyvą: įtraukti skaitytoją į evangelinio pasakojimo pasaulį pirmiausia per jo *lūkestį* šiame pasaulyje sutikti ir atpažinti Jėzų. Ankstyvajame tokio naratyvo etape skaitytojas gali užmegzti ryšį su Jėzumi, pačiam Jėzui dar net nepasirodžius pasakojimo scenoje. Todėl pasakotojo meistriškai formuojamo ir palaikomo lūkesčio bei nuojautos per ankstyvąją Trečiosios evangelijos pasakojimą vedamam skaitytojui atsiveria galimybė susitikimą su Jėzumi išgyventi kaip šių lūkesčių ir nuojautų *išsipildymą*. O šiame darbe analizuojama frazė *ho karpos tēs koilias sou* Lk 1:42 gali būti laikoma vienu iš esminių tokios pasakotojo pasirinktos naratyvinės strategijos elementų.

3.2. Frazė *ho karpos tēs koilias sou* kaip evangelinė sąsąuka su ST tekstais

Neabejotina, kad frazė *ho karpos tēs koilias sou* Lk 1:42 yra tam tikro pobūdžio senatestamentinė „citata“. Todėl analizuojant šios frazės funkciją Aplankymo scenoje būtina

²⁴⁸ Žr. Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, 2-asis leid., (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006) 206.

aptarti ir jos sąšaukas su ST. Pradedant tokį tyrimą pirmiausiai reikia apibūdinti Luko pasirinktą ypatingą būdą susieti savosios evangelijos naratyvą su ST.

3.2.1. Luko evangelijos ryšys su ST: citatos, aliuzijos ir „aidai“

Galima pagrįstai teigti, kad lyginant visų keturių evangelijų sąšaukas su ST, Luko naratyvas išsiskiria ypatingai apgalvotą pasakojimo strategiją bei nepaprastus autoriaus literatūrinius įgūdžius atskleidžiančia organiška jungtimi tarp Jėzaus gyvenimo įvykių ir biblinės Izraelio istorijos. Intertekstualus²⁴⁹ Trečiosios evangelijos naratyvo pobūdis ypač išryškėja lyginant jį su Mato evangelijai būdingu formalaus citavimo stiliumi. Šios evangelijos tekste ST citatos funkcionuoja kaip tam tikras autoriaus komentaras, atskleidžiantis gilesnę pasakojamų įvykių reikšmę. O pats ST Mato evangelijos atžvilgiu gali būti traktuojamas kaip įkvėptų orakulų, bylojančių apie ateities įvykius išsipildysiančius Jėzuje, biblioteka. Tačiau Luko pasakojime tokių formalių ST citatų yra palyginus mažai. Vis dėlto tai anaip tol nereiškia, kad šios Trečiosios evangelijos autoriui nerūpi ryšys tarp Izraelio Raštų ir Jėzaus gyvenimo. Evangeliniame Luko pasakojime ST atsiskleidžia ne kaip „pranašysčių“ apie būsimą Mesiją rinkinys, bet pirmiausia kaip Izraeliui skirtų Dievo pažadų knyga.²⁵⁰

Biblinis intertekstualumas Luko evangelijoje pasireiškia dvejopai:

- a) Gana negausios (lyginant, pvz., su Mato evangelija) tiesioginės ST citatos beveik visuomet yra tariamos pasakojimo veikėjų. Tokiu būdu intertekstinės paralelės yra įpinamos į evangelinio naratyvo siužetą, kuris skaitytojui tampa senatestamentinių sąšaukų interpretacijos atskaitos tašku.²⁵¹
- b) Didžioji dalis intertekstinių sąsajų – tai neakivaizdžios atitiktys, išreiškiamos literatūrinėmis aliuzijos ir „aido“ (ang. *echo*)²⁵² priemonėmis. Nors dažniausiai net

²⁴⁹ „Intertekstualumo“ sąvoką pirmoji pavartojo J. Kristeva. Ji išskiria du pagrindinius intertekstualumo aspektus: a) tai santykių audinys, kuriantis teksto struktūrą; b) tai santykių audinys, siejantis tekstą su kitais diskursais. Žr. Julia Kristeva, *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, (Paris: Editions du Seuil, 1969) 113. Kita vertus, intertekstualumą vėliau imta traktuoti nebe taip siaurai, šiuo terminu apibūdinant įvairiapusę vieno teksto įtaką kitam tekstui. Žr. John Hollander, *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*, (Berkeley: University of California Press, 1981) 110.

²⁵⁰ Šie pažadai ST kontekste pirmiausiai suprastini kaip sandoriniai Dievo įsipareigojimai, į kuriuos Išrinktoji Tauta yra kviečiama atsiliepti pasitikėjimu ir klusnumu. Tačiau Luko evangelijos ir Apaštalų darbų knygos pasakojimuose išryškėja ne tik kristologinė, bet ir *ekleziologinė* šių dieviškųjų pažadų dimensija. Žr. Hays, *Echoes of Scripture* 234.

²⁵¹ Pažymėtina, kad toks ST citavimo būdas gerokai dažnesnis Apaštalų darbų knygoje nei Luko evangelijoje. Žr. tokių ST citatų apžvalgą ir analizę: Ringgren, „Luke's Use of the Old Testament“, 227-235.

²⁵² „Aidu“ šiame kontekste vadinama viena iš *metalepsės* arba *transumpcijos* (vieno teksto pasitelkimo kitame tekste, kai kuriais atvejais pasitelkiamą tekstą pakeičiant bei pritaikant pagal naujo konteksto poreikius) formų. Tiek „aidas“, tiek aliuzija apibrėžia platų spektrą autoriaus naratyvine strategija valdomų įvairių teksto elementų atsikartojimų. Aliuzija įprastai apima didesnę pasitelkiamo teksto žodžių, frazių ar siužeto elementų kiekį nei „aidas“. Todėl, pvz., platesnės Lk 1-2 scenų sąšaukos su senatestamentinių pasakojimų motyvais laikytinos aliuzijomis. Tačiau gana izoliuota Lk 1:42 frazė *ho karpos tēs koiliās sou* dėl nedidelės apimties laikytina „aidu“. Žr. Hollander, *Figure of Echo*, 114. Pažymėtina, kad tiek aliuzija, tiek „aidas“ kreipia skaitytoją į ankstesnius tekstus, kurių šviesoje jis gali geriau suprasti dabartinį tekstą. Žr. Patricia Tull Willey, *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Isaiah 40-55*, SBL Dissertation Series 161, (Atlanta, GA: SBL, 1997) 62: nors naujai

neįmanoma tiksliai įvardyti, kurią konkrečią ST vietą autorius tokiu būdu „cituoja“, ²⁵³ tačiau Luko evangelijos naratyvas neginčijamai „raibuliuoja intertekstualumu“, ²⁵⁴ kadangi jis tiesiog persmelktas senatestamentinių teksto motyvų. ²⁵⁵ Tokia pasakojimo strategija provokuoja ypatingą „retrospektyvų“ skaitymo būdą – tarsi skaitytojas per tekstą „eitų“ atsigręžęs nugarą į priekį, kad atidžiai skaitydamas galėtų užčiuopti ir tinkamai interpretuoti intertekstines ST užuominas, organiškai įjauštas į evangelinį naratyvą.

Viena vertus, tokio skaitymo metu atpažintos užuominos bei sąšaukos skaitytojui sukelia intensyviausias hermeneutines įžvalgas – evangeliniai ir senatestamentiniai įvykiai suskamba nauja, abipusio interpretavimo derme. Kita vertus, tokios sąsajos Luko evangelijos naratyve keičiasi labai dinamiškai, kartais net po kelis kartus viename sakinyje. Vos atpažinus vieną paralelę, tolimesnis siužeto motyvas ar net atskira frazė sukelia jau kitos senatestamentinės sąšaukos nuojautą, kuri savitu būdu toliau plėtoja evangelinio pasakojimo interpretacinę aprėptį. Taip skaitoma Luko evangelija nepaliaujamai žadina ir stiprina nuojautą, jog egzistuoja tamprus ryšys tarp senatestamentinio „anuomet“ ir evangelinio „dabar“. ²⁵⁶

Pažymėtina, kad pats Luko pasirinkimas būtent tokiu būdu susieti sąvąją kūrinį su senatestamentine tradicija yra neabejotinai susijęs ir su šios evangelijos rašymo tikslu. Tai ne ST pasakojimų „mėgdžiojimas“, o strategiškai apsvaistytas ankstesnių provaizdžių, idėjų bei personažų transumpcija į naujatestamentinį naratyvą. Lukas, siekdamas suteikti savajam pasakojimui įtaigumo, ne imituoja Septuagintos stilių, bet pasitelkia Izraelio Raštuose skambančius balsus ir juos perkeičia į naujame kontekste naujai skambantį – evangelinį – balsą, tuo pat metu leisdamas senatestamentiniams balsams ir toliau „aidėti“ Trečiojoje evangelijoje.

Šių aliuzijų ir „aidų“ paskirtis yra ne tiek estetinė, kiek hermeneutinė. Būtent tokiu būdu Lukas skaitytojui pateikia interpretacines užuominas, padedančias suprasti skaitomo teksto perteikiamą žinią. Tad nors ir nėra lengva įvardyti tikslinę Luko evangelijos auditoriją, ²⁵⁷ tačiau

skaitomas tekstas gali būti suprantamas ir tuomet, kai aliuzija lieka nepastebėta, tačiau atpažinta aliuzija praturtina komunikacinį autoriaus ir skaitytojo ryšį. Aliuzijos primena skaitytojui tai, kas yra žinoma, susiedama tai „kas buvo skaityta“, su tuo, „kas skaitoma“, tokiu būdu, kad skaitomi žodžiai yra praturtinami ankstesnio teksto ypatybėmis.

²⁵³ Žr. Ringgren, „Luke's Use of the Old Testament“, 229.

²⁵⁴ Žr. Robert L. Brawley, *Text to Text Pours Forth Speech: Voices of Scripture in Luke-Acts*, Indiana Studies in Biblical Literature, (Bloomington: Indiana University Press, 1995) 3.

²⁵⁵ Tokį senatestamentinių siužeto elementų bei frazių derinį galima palyginti su įvairių spalvų, formų bei dydžių vitražo elementais, pro kuriuos besismelkianti evangelinio naratyvo šviesa „piešia“ savitą – nors ir panašų į vitražą užfiksuotą, bet iš esmės jau kitą – naujatestamentinį atvaizdą.

²⁵⁶ Pažymėtina, jog yra ir kitokių būdingo Luko evangelijos pasakojimo stiliaus traktuotųjų. Žr. diskusiją: Rebecca I. Denova, *The Things Accomplished among Us: Prophetic Tradition in the Structural Pattern of Luke-Acts*, JSOTSup 141, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 42. Taip pat žr. Darrell L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology* vol. 12, JSNTSup, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987) 70-71.

²⁵⁷ S. Barton teigia, kad remiantis vien pačiomis evangelijomis tėra įmanoma tik labai bendrais bruožais apibūdinti bendruomenes, kurioms šios evangelijos buvo skirtos. Žr. Stephen C. Barton, „Can We Identify the Gospel

galima pagrįstai teigti, jog „numanomasis“ jos skaitytojas (angl. *implied reader*)²⁵⁸ turi ne tik pažinti Septuagintos tekstą, bet esmines jos koncepcijas. Todėl aliuzijų atpažinimas Luko evangelijoje nėra vien ST naratyvo recitavimas. Numanomasis šios evangelijos skaitytojas priima Izraelio Raštus kaip teologine prasme autoritetingus šventuosius tekstus, kuriais Lukas remiasi siekdamas ne tik paaiškinti, bet ir pagrįsti savojo naratyvo elementus.²⁵⁹

Taipogi abejotina, ar šiuos intensyvius ST „aidėjimus“ Luko evangelijoje įmanoma traktuoti kaip evangelinių įvykių tipologinius provaizdžius.²⁶⁰ Jų poveikis gerokai subtilesnis: Lukas tokiu būdu kuria naratyvinę aplinką, prisotintą biblinės atminties.²⁶¹ Nors Luko evangelijos įvykiai bei siužetai niekuomet paraidžiui nekartoja senatestamentinių pasakojimų, jie yra ypatingų būdu *panašūs* į tai, ką NT skaitytojas pažįsta kaip šventąją Izraelio istoriją. Ir todėl atidus skaitytojas Luko evangeliją gali skaityti kaip šios šventosios istorijos *tęsinį*. Tokį skaitymą lydi nuolatinis anticipacijos jausmas, kadangi bibliniai pažadai bei aliuzijos provokuoja išsipildymo lūkestį.

Be abejo, kyla pagrįstas klausimas, kiek realusis Luko evangelijos skaitytojas gali tokių užuominų atpažinti ir jas tinkamu būdu „dešifruoti“. Viena vertus, tai gali būti ne tik keblus, bet kai kuriais atvejais ir neįveikiamas uždavinys moderniam skaitytojui. Tačiau graikiškoji Biblija pirmiesiems Luko evangelijos adresatams buvo jų Šventasis Raštas. Kita vertus, tikėtina, jog pirmieji šios evangelinio pasakojimo klausytojai (lyginant juos su šiandieniais Biblijos tyrinėtojais) nebuvo taip griežtai įpareigoti metodologine prasme. Net jei jie ir nesugebėjo tiksliai atpažinti bei įvardyti kiekvienos aliuzijos ar „aido“, bendras Luko naratyvo tonas ir teologinė mintis jiems, be jokios abejonės, buvo pakankamai aiškiai apčiuopiami.²⁶²

Apibendrinant, senatestamentinių sąsukų atžvilgiu, galima įvardyti keturis Luko evangelijos naratyvui būdingus stilistinius bruožus:

Audiences?,” in *The Gospels for All Christians*, ed. Richard Bauckham, (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998) 193.

²⁵⁸ Bendrai imant, „numanomasis skaitytojas“ žymi tam tikrą poziciją, kurią realus skaitytojas yra kviečiamas užimti teksto atžvilgiu. Žr. Jean Louis Ska, „*Our Fathers Have Told Us*“. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Subsidia biblica 13, (Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2000) 43. Autorius teigia, jog kiekvienas pasakojimas – tai kvietimas išgyventi patirtį, įsivaizduoti ir „atkurti“ pasakojimo pasaulį, užmegzti ryšį su pasakojimo pasaulio vertybėmis, jausmais bei sprendimais; toks dalyvavimas pasakojimo pasaulyje apibūdina „numanomąjį skaitytoją“. Kitaip tariant, tai tas skaitytojas, kuris „skaityto tekstą taip, kaip jis ir turi būti skaitomas“. Žr. Marianna Torgovnick, *Closure in the Novel* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981) 16. Vertingas ir M. Parsons pateikiamas apibrėžimas: „numanomasis skaitytojas – tai ne tik skaitytojui skirtų užuominų visuma, bet taip pat ir realūs skaitytojai, kurie stengiasi tapti „informuotais“ skaitytojais, savąjį skaitymą siekdami derinti su tekstinėmis naratyvo skaitymo krypties nuorodomis“. Žr. Mikeal C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts: The Ascension Narratives in Context* JSNTSup 21, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987) 106.

²⁵⁹ Žr. Litwak, *Echoes of Scripture* 60.

²⁶⁰ Ypač, jei „tipologija“ suprantama kaip Izraelio Raštuose minimo asmens ar įvykio paraidiška kartotė NT asmens ar įvykio apibūdinime. Žr. Litwak, *Echoes of Scripture*, 59.

²⁶¹ Žr. Hays, *Echoes of Scripture*, 235.

²⁶² Žr. diskusiją: Joel B. Green, „The Problem of the Beginning: Israel's Scriptures in Luke 1-2“ *BBR* 4 (1994) 84-85.

- a) Tiek ST, tiek Luko evangelijos naratyve galima atpažinti bendrų elementų „repertuarą“, kuris funkcionuoja kaip tam tikrų (skaitytojui atpažįstamų) biblinės tradicijos konvencijų struktūra.
- b) Nepaisant to, Luko evangelijoje šios literatūrinės konvencijos nuolat pranokstamos bei praturtinamos evangeliniu naujumu.
- c) Lukui nebūdinga paraidiška tipologinė senatestamentinių personažų bei įvykių kartotė. Evangeliniame naratyve jis lengvai juda nuo vienos sąsajos prie kitos, strategiškai pasitelkdamas biblinių pasakojimų elementus tam, kad atskleistų sandoriniu ryšiu su Tauta save susiejusį Dievą, kuris imasi maloningai gelbėti žmoniją.²⁶³
- d) Aliuzijomis ir „aidais“ pasireiškiančios evangelinio naratyvo sąšaukos formuoja ne tik išorinius (nukreiptus į ST), bet ir vidinius (pabrėžiančius Luko evangelijos ir Apaštalų darbų knygų vieningumą) ryšius. Todėl galima pagrįstai teigti, jog Lukas rašo vientisą istoriją apie sandorą sudarantį ir tą sandorą palaikantį Dievą.²⁶⁴

Organiškai suaustas biblinis Vaikystės pasakojimo (Lk 1-2) fonas skatina šio naratyvo skaitytoją, užuot mėginus griežtu eliminavimo principu atmesti mažiau tikėtinų aliuzijų bei „aidų“ galimybę, kaip tik stengtis ne tik atpažinti, bet ir branginti polifonišką senatestamentinių ir evangelinių frazių, įvykių bei personažų harmoniją. Tikėtina, kad būtent taip aistringai biblinį naratyvą skaitė ir pats Trečiosios evangelijos autorius.²⁶⁵

3.2.2. Sąsaja tarp Lk 1:42 ir sandorinių pažadų Pakartoto Įstatymo knygoje

Viena vertus, senatestamentinė frazės *ho karpos tēs koilias* kilmė nekelia abejonių. Kita vertus, formos, konteksto bei adresato požiūriu sunku rasti tikslią šios frazės paralelę ST. Dėl to tiksliausia ją traktuoti kaip Luko evangelijos naratyvui būdingą senatestamentinį „aidą“.

Įvertinant šios frazės bei jos atitikmenų vartoseną ST labiausiai į akis krenta sandorinių pažadų formuluotės Įst 7:13, 28:4.11 ir 30:9 (žr. analogiškas grasinimo prakeiksmu formules Įst 28:18.53). Senatestamentinio „aido“ požiūriu šių tekstų sąsaja leidžia užčiuopti sandorinės teologijos atgarsius²⁶⁶ ir Marijai skirto Elzbietos tariamo palaiminimo formuluotėje:

- a) Tiek Įst 7:13 bei 28:4.11, tiek ir 30:9 frazė *ta ekgonā tēs koilias* („gimdytiniai iščių“) yra vartojama kalbant apie palaiminimo pažadą. Tai išskirtinis tokio pobūdžio tekstas

²⁶³ Žr. Litwak, *Echoes of Scripture*, 60.

²⁶⁴ Žr. Green, „Beginning“, 72-79.

²⁶⁵ Žr. James A. Sanders, „Isaiah in Luke“ *Interpretation* 36, nr. 2 (1982) 146.

²⁶⁶ J. Green sąšauką su vaisingumo palaiminimų pažadais Įst 28:4.11 įžvelgia ir nagrinėdamas Zacharijo bei Elzbietos charakterizavimo perikopę (Lk 1:6). Žr. Green, *Luke*, 65-66.

ST. Vienintelė kita vieta, kur Šventajame Rašte „tavo iščių vaisius“ minimas palaiminimo kontekste, yra Lk 1:42.

- b) Atsikartojanti šios frazės jungtis su posesyvinio kilmininku *sou* dar labiau sustiprina galimai autoriaus siektos šių tekstų sąšaukos tikimybę.²⁶⁷
- c) Sandorinių palaiminimų pažadų formulėse minimas dvigubas adresatas: *eulogēsei se <...> kai eulogēse ta ekgona tēs koilias sou* („būsi palaimintas tu <...> bus palaiminti gimdytiniai iščių tavo“; žr. Įst 7:13); *eulogēmenos sy <...> eulogēmena ta ekgona tēs koilias sou* („palaimintas tu <...> palaiminti gimdytiniai iščių tavo“; 28:3-4).²⁶⁸ Tokia konstrukcija labai artima ir Lk 1:42 palaiminimo formuluotei *eulogēmenē sy <...> kai eulogēmenos ho karpos tēs koilias sou* („palaiminta tu <...> ir palaimintas iščių vaisius tavo“).
- d) Ta pati veiksmažodžio *eulogeō* neveikiamosios rūšies dalyvio forma vartojama tiek Įst 28:3-4 (bev. g. *eulogēmenos <...> eulogēmena*), tiek Lk 1:42 (mot. g. *eulogēmenē* pirmajame palaiminimo sande ir vyr. g. *eulogēmenos* antrajame sande).

Gali būti, kad pirmojo frazės dėmens pokytis (deuteronomistinių sandoros palaiminimų pažadų tekstuose vartojamas terminas *ekgona* – „palikuonys“, o Lk 1:42 pavartotas terminas *karpos* – „vaisius“) yra paties Luko norėtas ir tikslingas: pažaduose nurodoma nors ir užtikrinta, tačiau neapibrėžta ateitis, o Elzbieta skelbia konkretų šių Dievo pažadų išsipildymo metą dabartyje. Panašią konkretumo dinamiką galima užčiuopti ir veiksmažodžio *eulogēmenos* atžvilgiu: bendrinė sandoros pažaduose vartojama daugiskaita *eulogēmena* Lk 1:42 tampa konkrečia nuoroda į Mariją (*eulogēmenē*) ir jos vaikėlį (*eulogēmenos*).²⁶⁹

Smulkiai nagrinėjamos frazeologinės ir tekstinės sąšaukos šiuolaikiniam tyrėjui yra svarbios dėl metodologiškai vykdomos šių tekstų tarpusavio ryšio analizės. Tačiau svarbiausia yra būtent tematinė ir teologinė šių tekstų sąsaja, kurios evangelinio naratyvo autorius ir siekia, tikslingai atkartodamas bei modifikuodamas tiek senatestamentinius terminus bei frazes, tiek ir jų vartojimo kontekstą. Skaitytojui, kuris atpažįsta Lk 1:42 tekste deuteronomistinių sandoros pažadų „aidą“, atsiveria įtaigus hermeneutinis horizontas, padedantis charakterizuoti Mariją ir jos gimšiantį vaikėlį: a) jiedu identifikuojami kaip Dievo Tautos nariai, sandorinių įpareigojimų bei palaiminimų adresatai; b) evangelinis naratyvas patvirtina, jog sandoriniai pažadai vis dar

²⁶⁷ Tokia pati formuluotė *ho karpos tēs koilias sou* pavartota ir Iz 48:19. Ją taipogi galima sieti su deuteronomistine teologija. Pažymėtina, kad Ps 132:11 atveju, nors ir atkartojama frazė su posesyvinio kilmininku *sou*, ji vartojama jau su prielinksniu *ek* (žr. Apd 2:30).

²⁶⁸ Analogiškai formuluojamos ir Įst 28:16.18 grasinimo prakeikimu formulės: *epikataratos sy <...> epikatarata ta ekgona tēs koilias sou* („prakeiktas tu <...> prakeikti gimdytiniai iščių tavo“).

²⁶⁹ Atsikartojantis veiksmažodžio perfekto laikas praeityje duotų sandorinių pažadų atžvilgiu gali būti interpretuojamas kaip šių pažadų tvirtumo užtikrinimas, o evangelinių įvykių dabarties požiūriu ta pati veiksmažodžio forma gali būti traktuojama kaip pažado išsipildymo indikacija.

galioja pasakojimo dabartyje – Dievas juos *jau* vykdo; c) šių pažadų išpildymas suponuoja, kad buvo įvykdyti ir Tautos sandoriniai įsipareigojimai.

Tačiau kodėl Lukas, sąmoningai pasirinkdamas dvinarę palaiminimo formą ir įtaigų „iščių vaisiaus“ metaforos „aidą“, susiejo Elzbietos palaiminimą Lk 1:42 būtent su šiais sandoriniais tekstais? Juk jeigu Aplankymo scenoje jis išties vengia akcentuoti Jėzaus pasirodymą pasakojimo scenoje, tuomet būtų buvę žymiai paprasčiau šią metaforą iš viso praleisti, išryškinant Elzbietos palaiminimu suskambančią Marijos sąsają su Jaele (žr. Ts 5:24) ir Judita (žr. Jdt 13:18)? Galima užtikrintai teigti, kad Trečiosios evangelijos autorius, siedamas Lk 1:42 palaiminimą su deuteronomistinių sandoros palaiminimų formuluotėmis, sąmoningai siekia skaitytojui parodyti ne tik šių tekstų, bet ir pačių personažų sąsajas. Žvelgiant iš tokios perspektyvos, ypač iškalbingai ryškėja paralelė tarp Moabo lygumose sandorinius pažadus priimančio Izraelio ir šių pažadų išsipildymą Vaikystės pasakojime patiriančios Marijos. Tikėtina, kad akcentuodamas šių tekstų sąšaukas evangelistas Lukas Apreiškimo pasakojime skaitytoją kviečia užimti naują hermeneutinę poziciją šiame naratyve žvelgiant į Mariją *ir* kaip į Izraelio personifikaciją.

3.2.3. Marijos sąsaja su Izraeliu: personifikacijos galimybė

Biblinių „iščių vaisiaus“ metaforos sąšaukų tarp Lk 1:42 ir deuteronomistinių tekstų analizės atverta išvalga, jog Apreiškimo pasakojime Lukas Mariją traktuoja kaip galimą Izraelio personifikaciją, skatina atlikti išsamesnį literatūrinio personifikavimo bei Izraelio ir Bažnyčios santykio problematikos Luko raštijoje tyrimą. Jo rezultatai ypač svarbūs ne tik tolimesniam biblinių sąšaukų nagrinėjimui, bet ir „iščių vaisiaus“ metaforos teologinių implikacijų Lk 1:42 tekste analizei.

3.2.3.1. Personifikacijos apibrėžimas

Įprastai personifikacija laikomas žmogiškų savybių priskyrimas negyvam objektui, abstrakčiai koncepcijai ar neasmeninei būčiai. Tačiau analizuojant Apreiškimo pasakojimo personažus, jų vaizdavime galima užčiuopti pačios intensyviausios – *reprezentacinės* – personifikacijos²⁷⁰ tipo bruožus.

Reprezentacinė personifikacija užčiuopiama tuomet, kai atpažįstama, jog personažas pasakojime funkcionuoja kaip kito asmens (ar asmeninės tikrovės) atitikmuo. Nuo kitų personifikacijos tipų ji skiriasi tuo, kad jos taikymo atveju nebe personifikuojamai tikrovei priskiriamos žmogiškos savybės, bet pats reprezentuojantis asmuo tampa personifikuojamos

²⁷⁰ Žr. diskusiją apie personifikacijų tipus: Joseph R. Dodson, *The 'Powers' of Personification: Rhetorical Purpose in the 'Book of Wisdom' and the Letter to the Romans*, BZNW 161, (Berlin: Walter de Gruyter, 2008) 30-31.

tikrovės išraiška. Žvelgiant iš šios perspektyvos, tokios personifikacijos asmeniškumas pranoksta įprastąjį, kadangi personažui, kuris funkcionuoja kaip personifikacija, priskiriamos ir reprezentuojamos tikrovės asmeniškumas. Jei Lukas būtent tokiu personifikacijos būdu sieja, pvz., Mariją su Izraeliu, tuomet jos veiksmai Apreiškimo pasakojime funkcionuoja ne tik kaip asmeniniai personažo veiksmai, bet ir kaip simbolinės nuorodos į Izraelio tikrovę.

Kita vertus, nėra lengva apibrėžti kuo reprezentacinė personifikacija skiriasi nuo metaforos, kadangi metafora yra kalbos figūra, kuria (panašiai kaip ir personifikacijos atveju) kalbama apie vieną dalyką tokiu būdu, kad jis tampa kito dalyko užuomina.²⁷¹ Vis dėlto, ši skirtumą galima užčiuopti įvardijant santykio tarp pristatomos ir pristatančios tikrovės intensyvumą. Metaforos atveju, personažas funkcionuoja kaip *sąsajos* su pristatoma tikrove išraiška, o personifikacijos atveju, personažas yra (t. y. pats funkcionuoja kaip) tikrovė, kuri pristatoma per jį.²⁷² Todėl personifikacija visuomet yra metafora, tačiau ne kiekviena metafora yra personifikacija.

Būtina pabrėžti, kad personifikacija skiriasi ir nuo alegorijos, kurią J. Whitman šmaikščiai apibūdina kaip galvos grėžimą į vieną pusę, tuo pat metu akis kreipiant į kitą.²⁷³ Ne kiekviena alegorija yra personifikacija (pvz., Gal 4:22-26, Paulius Sarą ir Hagarą lygina su Jeruzale ir Sinajumi alegorijos, o ne personifikacijos, būdu). Vis dėlto Marijos ir Izraelio sąsąuka Apreiškimo pasakojime pranoksta alegorijos lygmenį būtent dėl šios sąsajos intensyvumo: Lukas, pasitelkdamas Marijos personažą, ne *vaizduoja* Izraelį – šiame naratyve, personifikacijos lygmeniu, Marija yra Izraelis.

3.2.3.2. Literatūrinio personifikavimo tikslas ir pobūdis

Galima teigti, kad metaforos ir personifikavimo tikslai yra vienaip ar kitaip susiję su šešiomis pagrindinėmis jų vartojimo sritimis: a) siekiant pagražinti kalbą ir padidinti jos įtaigumą; b) siekiant pamokyti ir paaiškinti; c) siekiant motyvuoti arba manipuliuoti; d) siekiant atskleisti reiškinių priežastis; e) siekiant pateikti naujas išvalgas; f) siekiant nukreipti dėmesį.²⁷⁴ Tikėtina, kad retoriškai Trečiosios evangelijos autorius, Apreiškimo pasakojimo veikėjus metaforiniais ryšiais siedamas su senatestamentinės raštijos įvykiais bei personažais (pvz., Mariją – su Izraeliu), irgi pirmiausia siekia padaryti evangelinį pasakojimą kuo įtaigesnį.

²⁷¹ J. Soskice pabrėžia, kad metaforą reikia skirti ir nuo palyginimo, kadangi pastaruoju siejamos dvi *jau* panašios tikrovės, o metaforos pagalba nurodomas panašumas bei sąsąja tarp tų tikrovių, kurios iki tol nebuvo laikomos panašiomis ar susijusiomis. Žr. Soskice, *Metaphor* 15, 31.

²⁷² Personifikacija nuo metaforos skiriasi ir tuo, kad personifikacijos atveju pasakojime nurodomi tikrovę reprezentuojančio personažo *veiksmai*, kurie įprastai siejami su žmogiškumu. Žr. diskusiją: Stephen A. Barney, *Allegories of History, Allegories of Love*, (Hamden, CN: Archon Books, 1979), 28.

²⁷³ Žr. John Whitman, *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, (Oxford: Clarendon Press, 1987), 2.

²⁷⁴ Žr. diskusiją ir antikinių bei modernių teorijų apžvalgą: Dodson, *Powers of Personification*, 42-46.

Tačiau šios naratyvinės strategijos laikytinos tiktai priemonėmis, kurių pagalba Lukas siekia būtent teologinių tikslų.

Analizuodama įvairias metaforos tyrinėjimo prieigas J. Soskice siūlo skirstyti teorijas apie metaforas į tris grupes:

- a) *substitucijos* teorijos teigia, jog metafora pasitelkiama estetiniais (siekiant išvengti nuobodumo ir įprastus literatūrinės raiškos būdus pakeisti naujais) arba didaktiniais (siekiant pagelbėti tiems, kurie be metaforinių sąsajų nemokėtų svarstyti grynai intelektinių dalykų) sumetimais, nors tai, kas nusakoma metaforos pagalba, gali būti išreiškiama ir nemetaforiškai.²⁷⁵ Šios teorijos šalininkai teigia, jog metaforos leidžia skaitytojui suprasti tikrovės fenomenus žmogišku būdu, remiantis savo patirtimis, tikslais, charakterio bruožais ir veikimo būdais.²⁷⁶
- b) *emocinės* teorijos akcentuoja ne tiek konkretų metaforų turinį, kiek jų afektinį poveikį skaitytojui.²⁷⁷
- c) *inkrementinės* teorijos teigia, jog tai, kas pasakoma pasitelkiant metaforą, negali būti adekvačiai išreikšta jokia kitu būdu, kadangi metaforos elementų kombinacija kuria unikalius prasminius veiksnius.²⁷⁸ Šiuo požiūriu metafora laikoma ypatingai svarbiu „literatūriniu fenomenu“, kuris tekstui teikia unikalų turinį, neprieinamą jokiais kitais būdais.²⁷⁹ L. Perdue teigia, jog religinėje kalboje metaforos, interpretuodamos vaizduotę žadinančius religinės tradicijos vaizdinius, pajėgia suprantamu būdu ugdyti ir orientuoti šias metaforas užčiuopiančių bendrijos narių tikėjimą bei veiksmus.²⁸⁰ P. Ricoeur pabrėžia, kad metaforos galia pasireiškia ne žodžiu ar sakiniu, bet veiksmažodžio „yra“ *copula*, kuria tuo pat metu pasakoma ir kas „nėra“, ir kas „yra panašu“.²⁸¹

Inkrementinės teorijos įžvalgos leidžia suprasti, kad Lukas metaforinį Apreiškimo pasakojimo veikėjų siejimą su senatestamentinių naratyvų personažais pasirinko būtent dėl to,

²⁷⁵ Greičiausiai taip metaforą „iščių vaisius“ traktavo anuometiniai liturginių tekstų vertėjai, šią frazę maldos *Sveika, Marija* ir himno *Sveika, Karaliene* lietuviškuose tekstuose pakeitę nemetaforine nuoroda „sūnus“. D. Davidson šmaikštuoja, kad šiuo požiūriu metafora tingiam ir neišmanančiam skaitytojui funkcionuoja kaip įgudusio kritiko įžvalgą dovanojanti priemonė. Žr. Davidson, „What Metaphors Mean“, 45.

²⁷⁶ Žr. Lakoff ir Johnson, *Metaphors*, 34. Pažymėtina, kad tokia biblinių metaforų interpretavimo prieiga neišvengiamai kelia „hermeneutinio rato“ pavojų, kuomet skaitytojo patirtis, tapusi hermeneutiniu atskaitos tašku, ima diktuoti nebe biblinius, bet skaitytojo gyvenamo laikotarpio bei aplinkos padiktuotus turinius. Žr. diskusiją: Irena E. Laumenskaitė ir Algirdas Akelaitis, „Apie mąstyseną ir kalbą: Arba kaip meldžiamės, taip tikime, kaip tikime - taip gyvename“ *Colloquia* 39, nr. 1 (2017) 110-112.

²⁷⁷ Žr. diskusiją: Davidson, „What Metaphors Mean“, 31-36; Soskice, *Metaphor*, 26-30.

²⁷⁸ Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962), 46.

²⁷⁹ Žr. Leo G. Perdue, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job*, JSOTSup 112, (Sheffield: JSOT Press, 2009), 22-27. Pažymėtina, kad, greta šio unikalaus komunikacinio poveikio tekstui, metafora tuo pačiu pasižymi ir estetiniu, didaktiniu bei emociniu poveikiu. Tačiau šis poveikis laikytinas tik šalutiniu. Žr. Ricoeur, *Metaphor*, 8-13.

²⁸⁰ Žr. Perdue, *Wisdom in Revolt*, 27.

²⁸¹ Žr. Ricoeur, *Metaphor*, 6.

kad ši naratyvinė technika jam leidžia komunikuoti tokį požiūrį į evangelinę tikrovę, kurio jis negalėtų išreikšti kitais būdais. Vis dėlto būtina pabrėžti, kad personifikacija savo intensyvumu pranoksta įprastinę metaforą.

Skiriant metaforą nuo personifikacijos, pastarąją galima laikyti viena iš pirminių žmogiškų reakcijų į nekontroliuojamą tikrovę, kuri savo nenusipėjamumu kartais primena žmogišką būtybę.²⁸² Viena vertus, personifikacija leidžia įvardinti ir suasmeninti skirtumą tarp to, koks pasaulis yra ir koks jis turėtų būti.²⁸³ Kita vertus, ji, funkcionuodama kaip tiltas tarp šių tikrovės kraštutinių, įtaigiai akcentuoja šio „turėtų būti“ pagrįstumą.²⁸⁴

3.2.3.3. Izraelis Luko raštijoje

Lukas apie Izraelį programiniame Vaikystės pasakojime (žr. Lk 1:16.54.68.80, 2:25.32.34) kalba žymiai dažniau nei likusioje evangelijos dalyje (žr. 4:25.27, 7:9, 22:30, 24:21).²⁸⁵ Atsižvelgiant į tai, kad paties Vaikystės pasakojimo tikslas tam tikras skaitytojo „orientavimas“ Luko evangelijos ir Apaštalų darbų knygos atžvilgiu (pateikiant hermeneutinę autoriaus perspektyvą, iš kurios šie tekstai turi būti skaitomi), emfatiškas Izraelio tematikos atsikartojimas šioje evangelijos dalyje yra reikšmingas.²⁸⁶

Galima užtikrintai teigti, kad Lukui visa Jėzaus istorija yra Izraelio istorija: sandorinius pažadus Dievas davė būtent Izraeliui, per kurį Dievas pasirinko palaiminti visas tautas (žr. Pr 12:3).²⁸⁷ Todėl idealus judėjas yra tas, kuris priima Dievo siųstąjį Mesiją ir dėl to jo buvimas Izraelio „nariu“ įgauna naują – Dievo karalystės – turinį.²⁸⁸ Lukas neskiria „senosios“ ir „naujosios“ Izraelio istorijos. Jam tai – viena ir ta pati istorija, kurios tikslas nekinta: tai Izraelio ir „tautų“²⁸⁹ išgelbėjimas.²⁹⁰ Šiuo požiūriu Luko žvilgsnis į Izraelio raštiją yra ir kristologinis, ir ekleziologinis.²⁹¹ Viena vertus, Trečiosios evangelijos autorius siekia paaiškinti, kaip ir kodėl

²⁸² Žr. diskusiją: Thomas Bertram L. Webster, „Personification as a Mode of Greek Thought“ *JWCI* 17, nr. 1 (1954) 10-21. Čia pateiktas apibrėžimas galioja ir žmogiškos laikysenos slėpinio akivaizdoje situacijai. Šiuo požiūriu tikrovės nenusipėjamumas yra pati šios tikrovės esmė, tačiau personifikacija šiuo atveju pasitelkiama ne siekiant tikrovę kontroliuoti (kaip teigia C.S. Lewis), bet pamėginti atrasti tinkamą laikyseną šios tikrovės atžvilgiu, tuo pat metu personifikacijos pagalba akcentuojant šios tikrovės svarbą. Žr. Clive S. Lewis, *The Allegory of Love* (New York: Oxford University Press, 1958), 63.

²⁸³ Žr. Edwin Honig, *Dark Conceit: the Making of Allegory* (London: Faber & Faber, 1959) 117.

²⁸⁴ Žr. Barney, *Allegories*, 24.

²⁸⁵ Apaštalų darbų knygoje Izraelis minimas 15 kartų (1:6, 2:36, 4:10.27, 5:21.31, 7:23.37.42, 9:15, 10:36, 13:17.23.24, 28:20).

²⁸⁶ Žr. Bock, *Theology*, 103.

²⁸⁷ M. Fuller teisingai pabrėžia, kad biblinio naratyvo perspektyvoje į kitas tautas niekuomet nėra žvelgiama izoliuotai, visos jos siejamos su Izraelio pasakojimu. Žr. Michael E. Fuller, *The Restoration of Israel: Israel's Regathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*, BZNW 138, (Berlin: DeGruyter, 2006) 204.

²⁸⁸ Žr. John T. Carroll, *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts*, SBL dissertation Series 92, (Atlanta, GA: Scholars Press, 1988) 92.

²⁸⁹ T. y. visų tų, kurie, norėdami patirti Dievo dovanojamą išgelbėjimą, artinasi prie Dievo..

²⁹⁰ Žr. Jacob Jervell, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, (Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1972) 179.

²⁹¹ Žr. Litwak, *Echoes of Scripture* 151.

įmanoma Nukryžiuotąjį laikyti ne Dievo prakeiktu nusikaltėliu (žr. Įst 21:23), bet Jo Pateptuoju.²⁹² Kita vertus, jis pabrėžia, jog Ankstyvosios Bažnyčios istorija yra niekuomet neatmestos ir nenutrūkusios Izraelio istorijos tęsa. Lukas, skirtingai nei kiti Ankstyvosios krikščionybės autoriai, apie Bažnyčią kalba kaip apie „atkurtąjį“, o ne „tikrąjį“ Izraelį (žr. Lk 24:21; Apd 1:6).²⁹³ Šią temą galima užčiuopti jau tuomet, kai Apreiškimo pasakojime pasirodo angelas Gabriėlius – pranašo Danieliaus minimas Izraelio išgelbėjimo žinianešys.²⁹⁴

Vaikystės pasakojimo tekste pati pirmoji užuomina apie Izraelį Lk 1:16 ženklina būsimos Jono Krikštytojo tarnystės pobūdį: jis „daugelį Izraelio sūnų atgręš į Viešpatį, jų Dievą“. Čia minimas „atgręžimo“ veiksmas akivaizdžiai susijęs su atgaila, o paklusnumu atsiliepusieji į šį kvietimą taps „parengta tauta“ (v.17). Iš šios formuluotės galima suprasti, kad šios žinios nešėjo laukia ne tik prielankumas, bet ir pasipriešinimas (žr. 3:7-9, 14:15-24).²⁹⁵

Marija *Magnificat* ir Zacharijas *Benedictus* giesmėse taip pat mini Dievo pažadus Izraeliui, aukštindami Viešpatį dėl Jo dovanoto išgelbėjimo. Šiuose tekstuose nuolat atsikartoja Izraelio atnaujinimo, kurį įvykdo Mesijas, motyvas. Simeonas *Nunc dimittis* giesmė džiūgauja Mesijo atsiuntimu ir Dievo dovanotu Išgelbėjimu kaip tas, kuris laukė „Izraelio paguodos“ (Lk 2:25). Pastarasis troškimas Luko raštijoje siejamas su Mesijo laukimu ir yra būdingas dievobaimingo tikinčiojo bruožas (žr. Apd 6:23-24, 17:22-37, 21:25-36). Todėl galima teigti, kad Vaikystės pasakojime besiskleidžianti Dievo veikimo Izraelio atžvilgiu vizija apima ir užuominas apie būsimą Izraelio pasidalijimą, ir Izraelio „atkūrimą“ formuojant Bažnyčią, kuri apims ne tik Izraelį, bet ir visas tautas.

Apaštalui Petruui Bažnyčia ženklina tam tikrą naują etapą istorijoje, nes Apd 11:15 jis Sekminių įvykį (žr. 2:1-4) vadina „pradžia“. Tai rodo, jog Lukas Bažnyčios „pradžia“ laiko Šventosios Dvasios išliejimą Sekminių dieną tiems, kurie Jos laukė. Bažnyčia dėl šio Šventosios Dvasios išliejimo yra „nauja“ Izraelio atžvilgiu. Tačiau tuo pat metu ji yra vis dar tas pats Izraelis, kuriam yra skirti sandoriniai pažadai.²⁹⁶ Vis dėlto, judėjų tarpe sustiprėjus Jėzaus atmetimui,

²⁹² J. Jervell teisingai pabrėžia, jog apaštalai, skelbdami Evangeliją, remiasi būtent Raštais (žr. Apd 2:17.25, 3:22, 13:33). Žr. Jervell, *People of God*, 90. Kristaus autoritetas čia nefigūruoja dėl to, kad būtent Jis ir yra tasai, kurio tikrumą ir tikėtinumą reikia patvirtinti. Tuo Luko žvilgsnis į Izraelio raštiją skiriasi nuo kitų Ankstyvosios krikščionybės apologetų: jam Izraelio raštija yra hermeneutinis įrankis, padedantis interpretuoti Jėzaus įvykį, o, pvz., Justinui būtent Jėzus yra Izraelio raštijos interpretavimo hermeneutinis raktas. Žr. diskusiją: Susan J. Wendel, *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr*, NTSup 139, (Leiden: Brill, 2011) 105-106.

²⁹³ Žr. Fitzmyer, *Luke I-IX* 59; Jervell, *People of God*, 95.

²⁹⁴ Žr. Hays, *Echoes of Scripture* 196.

²⁹⁵ J. Jervell akcentuoja, kad Izraelio istorija Luko raštijoje jokių būdu nenutrūksta. Tačiau Izraelis, akistatoje su Jėzaus įvykiu, pasidalija į tuos, kurie atmeta, ir tuos, kurie priima Mesiją. Pastaruosius – Bažnyčią – Lukas laiko teisėtais Izraeliui skirtų pažadų paveldėtojais ir Izraelio misijos kitų tautų atžvilgiu vykdytojais. Pažymėtina, kad Jėzų priėmusieji judėjai niekuomet nemanė, kad jie tapdami Bažnyčios nariais „paliko“ Izraelį. Žr. diskusiją: Jacob Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles*, NTT, (Cambridge, NY: Cambridge University Press, 1996) 34-43.

²⁹⁶ D. Bock teisingai akcentuoja Apreiškimo pasakojimo nuorodą apie „būvimą pripildytą Šventosios Dvasios“ sąsają su pranašišku. Tai galima sieti su Jono, kaip „pereinamojo laikotarpio“ personažo, svarba. Lukas 7:26-28 jį sieja

Bažnyčia priverčiama vis labiau tolti nuo Izraelio. Analizuodamas Bažnyčios atsiskyrimo nuo Izraelio problematiką M. Fuller teigia, kad pašaukdamas dvylika apaštalų Jėzus jau evangelijos tekste anticipuoja būsimą Izraelio pasidalijimą, susijusį su Mesijo atmetimu (žr. prieš apaštalų pašaukimo pasakojimą esančią Jėzaus atmetimo sceną Lk 6:6-12).²⁹⁷ Lukas pabrėžia, jog Dievo Pateptojo apreiškimas Izraelio istorijoje ženklina takoskyros tarp klusniųjų bei ištikimų ir neatgailaujančių bei neklusniųjų momentą.²⁹⁸ Izraelio pasidalijimo užuominas galima girdėti ir Tautai skirtuose perspėjimuose (žr. Lk 3:7-9, 11:37-52, 13:6-9). Tai primena senatestamentinį tremties teismo nuosprendį (žr. Jer 22:5), bet šis teismas yra neatsiejamas ir nuo deuteronomistinės sandorinių įpareigojimų sulaužymo pasekmių traktuotės (žr. Įst 28-32).²⁹⁹ Nepaisant to, Lukas teigia, jog Kristaus atmetimas nereiškia Izraelio istorijos pabaigos. Eschatologinė Jėzaus kalba Lk 21:5-36 leidžia suprasti, kad ateityje Izraelis bus apgintas.

3.2.3.4. Izraelį simbolizuojantys personažai Aplankymo scenoje

Jau „įsčių vaisiaus“ kaip tikėtinos biblinės Lk 1:42 sąšaukos su Pakartoto Įstatymo knygos sandorinių palaimimų tekstais analizė parodė, jog Elzbietos palaiminimo formuluotė Aplankymo scenoje leidžia į Mariją žvelgti ir į kaip Izraelį, kuriam pildosi sandoriniai Dievo pažadai. Tačiau atsižvelgiant į Luko raštijoje atsiskleidžiantį Izraelio tematikos turtingumą būtina klausti – su koku *būtent* Izraeliu Trečiosios evangelijos autorius sieja Elzbieta, Mariją ir jos „įsčių vaisių“?

Prisimenant Apreiškimo pasakojimo pradžioje pateiktą Zacharijo ir Elzbietos charakterizavimo tekstą nesunku išvelgti, jog pasakotojas juos galimai sieja su *ištikimu* ir *nepriekaištingai* vykančiu sandorinius įsipareigojimus Izraeliu. Tai – nuoroda į tobulo ir idealizuoto pirmųjų sandorų Izraelio tikrovę. Vis dėlto pažymėtina, kad Elzbieta Aplankymo scenoje pranoksta įprastą aliuzijos ar net metaforos pasyvumą ir įgauna personifikacijos bruožų: tikėtina, kad Luko intencija yra ją pavaizduoti taip, kad skaitytojas suprastų, jog ji ne „simbolizuoja“ pirmųjų sandorų Izraelį, bet yra tas Izraelis. Tokia personifikacija atveria pasakotojui ir skaitytojui platų hermeneutinį horizontą, leidžiantį į Elzbietos-Izraelio veiksmus bei žodžius šioje scenoje žvelgti iš istorinės ir teologinės perspektyvos.

Kita vertus, Marijos charakterizavimo dinamika Apreiškimo pasakojime yra visiškai kitokia. Naratyve pabrėžiamas jos dieviškas išrinkimas, kuris bibliniame pasakojime neretai

su ST pranašais, bet (dėl ypatingu būdu jam suteiktos Dvasios) jį vadina „daugiau nei pranašu“, ir taip patvirtina, kad nors Jonas ir ženklina Pirmojo Izraelio ir Atkurtojo Izraelio epochų sandūrą, jis yra ne jas skiriantis, bet jungiantis personažas. Žr. Bock, *Theology*, 212.

²⁹⁷ Žr. diskusiją: Fuller, *Restoration of Israel*, 236-240. Autorius dvylikos apaštalų pašaukimą Luko evangelijos kontekste traktuoja kaip Izraelio „atkūrimą“ (sugrąžinimo prasme) iš tremties.

²⁹⁸ Žr. Jervell, *People of God* 42.

²⁹⁹ Žr. David L. Tiede, *Prophecy and History in Luke-Acts*, (Philadelphia: Fortress Press, 1980) 259.

ženklina naujos Dievo iniciatyvos momentą.³⁰⁰ Ir nors Marija šioje scenoje veiksmų požiūriu yra pasyvesnė už Elzbietą, ji akivaizdžiai yra pagrindinė Apreiškimo pasakojimo veikėja. Todėl tikėtina, kad Aplankymo scenoje iki personifikacijos lygmens intensyvindamas Elzbietos personažą šio pasakojimo autorius ir Marijos figūrą pasitelkia kaip personifikacijos galimybę, juk biblinė Elzbietos palaiminimo aliuzija į sandominio palaiminimo Įst 28:3-4 formuluotę Mariją mini būtent Izraelio pozicijoje.³⁰¹ Tačiau kokį Izraelį autorius siekia personifikuoti, jeigu Elzbietą jau simbolizuoja pirmųjų sandomų Izraelio tobulumą? Šiuo požiūriu svarbus minėtasis „naujumų“ – naujos Dievo iniciatyvos – aspektas, kurį akivaizdžiai akcentuoja ir pats evangelistas.³⁰² Žvelgiant iš šios perspektyvos, galima teigti, jog Apreiškimo pasakojime Lukas Mariją tapatina su „atkurtuoju“ Izraeliu – Bažnyčia, kurioje ir kuriai pildosi Pirmajam Izraeliui duoti sandominiai pažadai.

Tokios intensyvios aliuzijos į „pirmąjį“ ir „atkurtąjį“ Izraelį Vaikystės pasakojime gali būti traktuojamas kaip naratyvinis skaitytojo rengimas vėlesnei Izraelio santykio su Mesiju dramai. Tačiau Aplankymo scena šiuo atžvilgiu yra išskirtinis Luko raštijos tekstas. Čia Elzbietą („pirmojo“ Izraelio personifikacija) Mariją („atkurtojo“ Izraelio personifikaciją) laimina, jai dėkoja ir ja gėrasi. Taip Lukas išreiškia tam tikrą „idealo“ idėją: jo manymu, būtent tokia turėtų būti Izraelio tikrovė Dievo plano atžvilgiu. Šiuo požiūriu dar įtaigesnis tampa Marijos, kaip Bažnyčios, provaizdis – joje glūdi ir *senųjų* pažadų išsipildymas, ir su niekuo nesulyginamas Dievo veikimo *naujumas*.

Būtina pabrėžti, kad Luko pasirinktos naratyvinės strategijos kontekste Marija funkcionuoja geriausiu atveju kaip šio „atkurtojo“ Izraelio anticipacija³⁰³: Apreiškimo pasakojime autorius kreipia skaitytojo žvilgsnį toliau – būsimo vaikelio linkme. Būtent Jėzus yra Vaikystės pasakojimo naratyvinė ir teologinė kulminacija. Dažniausiai būtent iš šios perspektyvos ir yra žvelgiama į „iščių vaisiaus“ metaforą Lk 1:42. Vis dėlto biblinė Elzbietos palaiminimo sąšauka su deuteronomistine sandominių palaiminimų tradicija skatina analizuoti

³⁰⁰ Žr. diskusiją: Bruce K. Waltke ir Charles Yu, *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*, 1st, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007) 306.

³⁰¹ Žr. frazių *eulogēmenos* sy (Įst 28:3) ir *eulogēmēnē* sy (Lk 1:42) sąšauką dvinario palaiminimo struktūros kontekste.

³⁰² Žr. Zacharijo ir Marijos atsakymų (vv.18.34) skirtumo analizę 2.3.2.1 poskyryje.

³⁰³ Mažai tikėtina, kad Vaikystės pasakojimo autorius Mariją vaizduoja kaip „Bažnyčios Motiną“. Luko raštijoje Marija pabrėžtinai traktuojama kaip viena iš Kristaus mokinių bendrijos *narių* (tokiu traktavimu anaipol neneigiant jos pirmumo ir tobulumo). Apie keblumus, susijusius su titulu *Mater Ecclesiae* priskyrimu Marijai (ir garsaus mariologo bei biblisto R. Laurentin priešinimąsi tokiam žingsniui), puikiai rašoma Alberto Melloni, „The De Beata Maria Virgine and the Title Mater Ecclesiae at Vatican II,“ in *‘Res opportuna nostrae aetatis’*. *Studies on the Second Vatican Council Offered to Mathijs Lamberigts*, ed. Dries Bosschaert ir Johan Leemans, BETL 317, (Leuven: Peeters) 322-339. Reikšminga ir lemtingojo 1963 m. spalio 29 d. balsavimo analizė, pateikiama Theresa Marie C. Nguyen, *The Splendor of the Church in Mary. Henri de Lubac, Vatican II, and Marian Ressourcement*, (Washington: The Catholic University of America Press) 119-123.

ir kolektyvinės „iščių vaisiaus“ metaforos interpretacijos galimybę.³⁰⁴ Šiuo požiūriu svarbi Marijai skirtas Lk 1:35 pažado *pneuma hagian epeusetai epi se* („dvasia šventa nužengs ant tavęs“) analizė.

Apreiškimo pasakojime Šventoji Dvasia pripildo Joną (1:15), Elzbietą (v.41), Zachariją (v.67) ir Simeoną (žr. kiek skirtingą formuluotę 2:25). Vis dėlto nei Vaikystės pasakojime, nei visoje Luko evangelijoje nėra tiesioginės nuorodos apie Gabrieliaus Marijai Lk 1:35 duoto Šventosios Dvasios nužengimo pažado išsipildymą. Tai gali būti Luko sąmoningai pasitelktos teologinės strategijos požymis. Vaikystės pasakojime Šventosios Dvasios pripildytieji personažai veikia kaip naujosios eros liudytojai,³⁰⁵ bet Marija naujatestamentinės eros atžvilgiu yra ne tik liudytoja (žr. *Magnificat* tekstą), bet ir dalyvė: ant jos nužengus Šventajai Dvasiai, taps įmanomas stebuklingas kūdikio pradėjimas jos iščiose. Greičiausiai būtent dėl šio Marijos išskirtinumo, vienintelė tikrai autoritetinga užuomina apie tai, kad ant jos *nužengė* Dvasia, yra Apd 1:14 tekstas, kur Jėzaus motina minima drauge su tais, kurie „vieningai atsidėjo maldai“, laukdami Jėzaus pažado, kad ant jų „nužengs Šventoji Dvasia“ (žr. termino *eperchomai* kartotę Šventosios Dvasios pažado kontekste Apd 1:8 ir Lk 1:35), išsipildymo. Tokiu būdu Marijoje galima atpažinti dvejopo Šventosios Dvasios veikimo nuorodas: a) Luko evangelijos kontekste ji patiria Dvasios veikimą ir dėl to pastoja (nors Lukas to ir nemini tekste); b) Apaštalų darbų knygoje ji drauge su Jėzaus mokiniais patiria Šventosios Dvasios veikimą *bendruomeniškai* (Apd 2:4). Pasakojime apie Sekminių laukimą Lukas netikėtai skaitytojui parodo, jog Marijai skirtas Dvasios pažadas Apreiškimo pasakojime išties buvo *naratyvinė programa*, kuri Apd 1:14 pasiekė išsipildymo momentą. Tokiu būdu evangelistas atveria *ekleziologinę* įsikūnijimo slėpinio dimensiją: Marijos „iščių vaisių“ (ypač dėl to, kad ši metafora gali būti interpretuojama kolektyvine prasme) galima sieti ne tik su Jėzumi, bet ir su tais, kurie priimdami Šventosios Dvasios dovaną „gimsta“ naujam gyvenimui Bažnyčioje.³⁰⁶ Todėl kaip tobulos mokinystės ir tikėjimo pavyzdį galima traktuoti ne tik Mariją (Vaikystės pasakojimo kontekste), bet ir jos „iščių vaisių“ (Luko raštijos kontekste) – tą Izraelį, kuris tikėjimo klusnumu atsiliepė į Dievo kvietimą Naujajai sandorai ir Šventosios Dvasios yra taip suvienytas su pačiu Kristumi, kad Jis Jo *mokinius* persekiojančio Sauliaus gali klausti: „kodėl *mane* persekioji?“ (žr. Apd 9:2.4).

Žvelgiant iš tokios perspektyvos būtina klausti: *kokį* Izraelį galimai simbolizuoja Marijos „iščių vaisius“? Ar ir kuo šis Izraelis yra skirtingas nuo to, kurį Trečiosios evangelijos autorius

³⁰⁴ Toks personažų singuliarumo ir kolektyviškumo santykis bibliniame pasakojime nėra naujas. Pvz., Jahvės tarno figūrą Iz 40-55 kontekste galima interpretuoti ir kaip aliuziją į imperatorių Kyrą, ir tuo pat metu, kaip nuorodą į kolektyvinį „Jokūbą“ (t. y. Izraelį). Žr. Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1st, AB 19A, (New York: Doubleday, 2002) 118.

³⁰⁵ Žr. Bock, *Theology*, 213; Marshall, *Luke* 90.

³⁰⁶ Ši Dvasia Luko raštijoje nėra kokia nors beasmenė „galia“. Dievas Ją kaip naujosios – Jėzaus dovanoto Išgelbėjimo ir gailestingumo – eros malonę pažada tiems, kurie atsilieps į kvietimą Ją priimti ir bus pakrikštyti Jėzaus vardu (Apd 2:38-39). Žr. Max Turner, „Trinitarian' Pneumatology in the New Testament? Towards an Explanation of the Worship of Jesus“ *ATJ* 58, nr. 1 (2003) 178-179.

sieja su Marija? Tikėtina, jog Lukas šiuos hermeneutinius aspektus skaitytojui atskleidžia būtent per biblines frazės „iščių vaisius“ (žr. Pr 30:2; Ps 132:11; Rd 2:20; Mch 6:7) kartotes bei sąšaukas.

3.2.4. Sąsajos tarp Lk 1:42 ir Pr 30:2; Ps 132:11; Rd 2:20 bei Mch 6:7 tekstų

Graikiškosios Biblijos tekste frazė *karpos tės koilias* vartojama 5 kartus (žr. Pr 30:2; Ps 132:11; Rd 2:20; Mch 6:7 ir Lk 1:42). Siekiant kuo plačiau aprėpti prasminį frazės *ho karpos tės koilias* „audinį“ Lk 1:42 tekste, būtina atsižvelgti į biblines šios frazės sąšaukas bei aliuzijas minėtuose frazės kartotės tekstuose. Tikėtina, kad būtent šių senatestamentinių „aidų“ pagalba Lukas skaitytojui atskleidžia naujatestamentinį Dievo veikimo grožį bei teologinę gelmę.

3.2.4.1. *Magnificat* giesmė kaip Dievo ir Jo veikimo charakterizavimo tekstas

Kadangi *Magnificat* tekstą pagrįstai galima laikyti Apreiškimo pasakojimo santrauka ir kulminacija,³⁰⁷ būtina Aplankymo scenos biblines sąšaukas analizuoti atsižvelgiant ir į šios giesmės tekstą. Formos požiūriu *Magnificat* atitinka gyriaus psalmės struktūrą (žr. Ps 8, 33, 47, 100, 135, 136): jos pradžioje skelbiamas pats gyrius Dievui, o toliau išsakomos šio gyriaus priešastys.³⁰⁸ Remiantis R. Tannehill analize galima pagrįstai teigti, kad besiskirianti nuo kitų poemos eilučių ir tuo pat metu panaši tarpusavyje vv.49b-50 ir vv.54b-55 struktūra leidžia išžvelgti dviposmę šios giesmės sandarą:

- | | |
|-----|--|
| 46b | <i>Aukština</i> gyvastis mano Viešpatį |
| 47 | Ir <i>yra linksma</i> dvasia mano dėl Dievo, Gelbėtojo mano |
| 48 | Kadangi <i>pažvelgė</i> į menkumą tarnaitės jo
Štai mat – nuo dabar laiminga [vadins] mane visos kartos |
| 49 | Kadangi <i>padarė</i> man didžius [dalykus] Galingasis
Ir šventas vardas jo |
| 50 | Ir gailėstingumas jo per kartų kartas bijantiems jo |
| 51 | <i>Padarė</i> stiprybę ranka jo
<i>išblaškė</i> išdidžius mintimis širdies jų |
| 52 | <i>Nuvertė</i> galiūnus nuo sostų
ir <i>iškėlė</i> menkuosius |

³⁰⁷ J. Green įvardija net dešimt reikšmingų tekstinių sąšaukų tarp *Magnificat* ir Apreiškimo pasakojimo tekstų. Žr. Green, *Luke*, 98. Yra pateikta nemažai išsamių šių tekstų sąsajų analizių: Farris, *Hymns* 99-102; Thomas Kaut, *Befreier und befreites Volk: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte*, AMTBBB 77, (Frankfurt am Main: Anton Hain, 1990) 286-293.

³⁰⁸ Žr. Brown, *Birth of the Messiah*, 355-356.

- 53 Alkstančius *prípildė* gero
ir turtuolius – *išsiųsdino* tuščius
- 54 *Apsiėmė* [*pagelbėti*] Izraeliui, tarnui jo
prisiminęs gailestingumą
- 55 kaip kalbėjo į tėvus mūsų – Abraomą ir sėklą jo, per amžius

Pažymėtina tai, kad minėtose strofų pabaigos eilutėse abiem atvejais akcentuojamas Dievo gailestingumas, kuris indikuoja sandorinę Dievo ištikimybę Izraelio atžvilgiu.³⁰⁹ Nors pirmajame poemos posme išsakomas asmeninis dėkojimas Dievui už tai, kad Jis padarė didžių dalykų savo menkai tarnaitai, antrajame posme dėkojimo perspektyva plečiasi ir jau apima ištisas grupes, o ne pavienius asmenis. Šis perspektyvos plėtojimas svarbus Marijos, kaip Izraelio personifikacijos, požiūriu: antroje *Magnificat* dalyje Marija, nors vis dar likdama šios giesmės „balsu“, Luko jau yra vaizduojama (nors niekad tiesiogiai neįvardijama) kaip platesnės – sandorinio Izraelio – bendrijos narė ir jos atstovė Dievo akivaizdoje.³¹⁰ Svarbu ir tai, kad „menkieji“ (gr. *tapeinous*) Lukui yra svarbi kategorija, žyminti žmones, kurie gręžiasi į Dievą ir kliaujasi Jo pagalba. Pažymėtina, kad šiuo terminu ST apibūdinami ne tik atskiri asmenys, bet ir pats Izraelis (žr. Pr 19:32; Įst 26:7; 1Sam 9:16; 2Sam 16:12; 2Kar 14:26; Ps 9:13, 25:18, 31:7),³¹¹ todėl ir Marijos žodžius apie Viešpaties „tarnaitės menkumą“ galima traktuoti kaip Marijos tapatinimą su nusižeminusiu Izraeliu.

Reikšminga tai, kad būtent šioje – su platesne bendrija siejamoje – giesmės dalyje pasiekama jos retorinės įtaigos viršūnė (vv.51-53). Tai ypač ryškiai atskleidžia stiprūs kontrastai, išsakyti prieštaringų žodžių „galiūnai / menkieji“ ir „alkstantys / turtuoliai“ bei veiksmazodinių frazių „nuvertė / iškėlė“ ir „prípildė gero / išsiųsdino tuščius“ chiastiniu *a-b-b'-a'* sugretinimu.³¹²

- a NUVERTĖ galiūnus nuo sostų
- b ir IŠKĖLĖ menkuosius
- b' Alkstančius PRÍPILDĖ gero
- a' ir turtuolius – IŠSIŪSDINO tuščius

³⁰⁹ Žr. Tannehill, *Narrative Unity*, 27.

³¹⁰ Tai atitinka ir pačios „Abraomo sėklos“ metaforos turinio dinamiką. Pirminiame Pradžios knygos kontekste palikuonies pažadas Abraomui suprantamas kaip nuoroda į Izaoką (skiriant jį nuo pažadų skirtų Išmaeliui). Tačiau vėliau ši „palikuonies“ tikrovė jau apima visas dvyliką Izraelio giminių, kilusių iš dvylikos Jokūbo sūnų. Taigi, jau Penkiaknygėje galima užčiuopti dvejopą – asmeninę ir kolektyvinę – Abraomo „palikuonies“ traktuotę.

³¹¹ Žr. Bock, *Theology*, 101.

³¹² Šių teiginių kontrastas akcentuojamas ir teksto ritmika: *a-b* dalyje veiksmazodžiai užima pirmąją sakinio dalį, o *b'-a'* dalyje veiksmazodžiai yra perkelti į sakinio pabaigą.

Tai svarbi poetinės kalbos ir pačios tikrovės, kurią siekiama šia kalba išreikšti, sąsaja. Čia nusakomas Dievo veikimo sukeltas „perversmas“ negali būti apribotas vien Marijos patirties asmeniškumu. Ne atsitiktinai šis motyvas pakartojamas Simeono giesmėje (žr. 2:34) ir vėliau nuolat išryškėja Luko pasakojime apie Jėzaus viešąją tarnystę.³¹³ Kita vertus, „perversmą“ sukeliantį Dievo veikimą galima išvelgti jau nuo pat pirmųjų ST skyrių: pirmajame Sukūrimo pasakojime Dievas vandenų bedugnės chaosą nugalė sausumos tvarka, o antrajame – dykumos tuštumą perkeičia į sodo tikrovę. Taigi, šis gebėjimas kūrinioje sukelti „perversmą“ yra laikytinas charakteringu biblinio Dievo veikimo bruožu, kurį Lukas ne tik išvelgia, bet ir meistriškai atskleidžia Vaikystės pasakojime, kviesdamas skaitytoją žvelgti į Dievo veikimą evangeliniame pasakojime būtent iš tokios perspektyvos.³¹⁴

Apibendrinant galima teigti, kad *Magnificat* tekste Dievas charakterizuojamas pasitelkiant du – gailestingumo ir galios – semantinius laukus. Viena vertus, Jis identifikuojamas kaip „mano gelbėtojas“, kuris „pažvelgė“ į Marijos menkumą bei „apsiėmė [pagelbėti]“ Izraeliui, prisiminęs gailestingumą. Kita vertus, Dievas yra ir „Jo tarnaitės“ bei Izraelio Viešpats, „Galingasis“, kuris padarė „didžius dalykus“ ir „stiprybę savo ranka“, sukeldamas tikrovės perversmą. Šios dvi semantinės gijos Marijos giesmėje „susitinka“ būtent vv.52-53 tekste. Čia Dievo gailestingumas menkiesiems ir alkstantiems apreiškiamas (per juos engiančių galiūnų ir turtuolių nuvertimą) kaip Jo sandorinės ištikimybės pažado išpildymas. Tačiau šis „konservatyvusis“ sandorinės ištikimybės Dievas drauge yra ir „revoliucingas“ tikrovės perkeitimą sukeliančių perversmų Dievas.

Šiedu tarpusavyje prieštaringi, bet vis dėlto to paties Dievo, įvaizdžiai išryškėja ir analizuojant „iščių vaisiaus“ teksto Lk 1:42 senatestamentinių sąšaukų „žemėlapi“. Nors Apreiškimo pasakojime Dievas, kaip pasakojimo veikėjas, lieka tarsi „už kadro“,³¹⁵ bet Lukas, siedamas savąjį tekstą su senatestamentine tradicija, kviečia skaitytoją Dievo veikimo Izraelio istorijoje ir evangelijos dabartyje santykį atpažinti bei interpretuoti būtent iš tos hermeneutinės perspektyvos, kuri atveria per sandorai ištikimo ir tikrovę perkeičiančio Dievo įvaizdžių įtampą *Magnificat* giesmėje.

³¹³ Žr. (6:20-26, 10:21, 13:25-30) Pvz., D. Seccombe teigia, kad *Magnificat* minimi alkstantys ir menkieji turėtų būti tapatinami su Izraeliu, o galiūnai ir turtingieji – su pagonimis. Žr. David P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, SNTU 6, (Linz: KU Linz, 1982) 74-81. Tačiau negalima nutylėti ir galimo Lk 1:51-53 ryšio su pačių izraelitų išdidumu bei netinkama laikysena socialinio statuso ar turto atžvilgiu (žr. 11:43, 16:14-15, 18:9-14, 18-25, 20:46-47), į kuriuos Jėzus atsiliepia palyginimais (14:7-11, 16-24, 16:15, 19-31, 18:9-14) ir netgi mokiniams skirtais perspėjimais (9:24, 46-48, 12:1-3, 22:24-27).

³¹⁴ Be abejo, kulminaciniu tokio dieviško „perversmo“ veiksmu Luko raštijoje yra laikytinas nužudytojo Jėzaus prikėlimas (žr. Lk 20:17; Apd 2:23-24, 36, 3:15, 4:10, 5:30).

³¹⁵ Dievas Apreiškimo pasakojime veikia ne tiesiogiai, bet per angelą; Jo veikimas yra atpažįstamas ir interpretuojamas per kitus pasakojimo veikėjus; net ir tai, kad Elzbieta tapo kupina Šventosios Dvasios, nusakoma neveikiamosios rūšies veiksmažodžiu *eplēsthē* („buvo pripildyta“).

3.2.4.2. Biblinės Lk 1:42 ir Pr 30:2 tekstų sąšaukos

Tikėtina, kad Lukas „iščių vaisiaus“ metaforos sąšauka Lk 1:42 tekstą ir bendrai Apreiškimo pasakojimą sieja ne tik su atskira Pr 30:2 eilute, bet ir platesniu Jokūbo gyvenimo pas Labaną (Pr 29:1-31:55) pasakojimo epizodu. Tyrinėtojai išvelgia chiastinę šio naratyvo struktūrą, kurioje pasakojimas apie palikuonis (29:31-30:24) užima centrinę (t. y. svarbiausią) poziciją.³¹⁶ Tokiu atveju ankstesnę pasakojimo dalį (ypač užtikrinimą, kad Jokūbas turės žmonas, tapsiančias būsimų vaikų motinomis) galima laikyti pasirengimu šiam epizodui. Akivaizdu, kad Lukas Apreiškimo pasakojime leidžia skambėti šios naratyvinės gijos „aidui“, Rachelės ir Lėjos (bet taipogi ir Bilhos bei Zilpos) personažus siedamas su Elzbieta ir Marija bei akcentuodamas, jog pagrindinis Jokūbo gyvenimo pas Labaną pasakojimo tikslas yra kartu kaitos ir palaiminimo paveldėjimo klausimo sprendimas.³¹⁷

Įdomi paralelės galimybė išryškėja ir gretimų Pradžios knygos naratyvo dalių kontekste. Jokūbas, pamatęs Rachele, nurita nuo šulinio ypatingai sunkų akmenį (29:9-12) ir pasakojime šis normalumą viršijančios jėgos pasireiškimas gali būti vertinamas kaip meilės apraiška. Lukas šį motyvą galimai pasitelkia jį modifikuodamas ir Apreiškimo pasakojime (ypač *Magnificat* tekste) kalbėdamas jau ne apie Izraelio (t. y. Jokūbo), bet apie Dievo meilingą ir visas kliūtis nugalinčią stiprybę. Kita vertus, Labano ir Jokūbo derėjimosi pasakojimas (30:25-36) gali būti siejamas su Gabrieliaus kalbėjimu Zacharijui ir Marijai Apreiškimo pasakojime. Lukas galimai gretina šiuos pasakojimus kontrasto principu: Apreiškimo pasakojime Gabrielius skelbia ne savo, bet Dievo žinią, tačiau Zacharijo nepasitikėjime galima užčiuopti Labano ir Jokūbo derybų „aidą“ (nuolankus Marijos atliepas, šiuo požiūriu, tik pabrėžia jos išskirtinumą).

Iš pasakojimų apie patriarchą Jokūbą nesunku atpažinti, kad jis yra „konflikto žmogus“. Todėl jo ginčą su Rachele (Pr 30:2) dėl palikuonies stygiaus galima vertinti kaip tam tikrą jo ankstesnių santykio komplikacijų su tėvu ir broliu tąsą bei kulminaciją. Pasakojimo tonas leidžia užčiuopti Rachelės priekaištą Jokūbui, kuriam jis smarkiai pasipriešina.³¹⁸ Tačiau vėlesnis „mandragoro sprendimas“ leidžia nuspėti, kad nevaisingumo našta, nepaisant neigimo, šiuo atveju gula būtent ant Jokūbo pečių. Tokia užuomina į Jokūbo (t. y. Izraelio) nevaisingumą būtų

³¹⁶ Žr. Eugene F. Roop, *Genesis*, BCBC, (Scottsdale, PA: Herald Press, 1987) 166; Gary Rendsburg, *The Redaction of Genesis*, (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1986) 53-69; Michael A. Fishbane, „Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen. 25,19-35,22)“ *JJS* 26, nr. 1-2 (1975) 15-38; Walter Brueggemann, *Genesis, Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, (Atlanta: John Knox Press, 1982) 249.

³¹⁷ Tą akivaizdžiai liudija Juozapo gimimo įvykis (Pr 30:22-24), po kurio iš karto imama rengtis grįžimui į savąjį kraštą (30:25).

³¹⁸ Retorinis Pr 30:2 Jokūbo klausimas „argi galiu būti vietoj Dievo?“ yra ne tik pasipriešinimas Rachelei. Panašiai kaip ir 50:19 tekste čia galima užčiuopti teologinį patvirtinimą: nepaisant visų žmogiškų pastangų, išradingumo ir netgi machinacijų, vaisingumas ir nevaisingumas (o tai reiškia ir ateitis bei ateities nebuvimas) yra Viešpaties rankose.

labai reikšminga Luko pasakojimo atžvilgiu, nes tai leistų Lukui pabrėžti, jog Marijos „iščių vaisius“ yra ne Izraelio „pasiekimas“, bet Dievo dovana.³¹⁹

Kita vertus, nemažiau ryškūs ir Jokūbo dvilypiškumo bruožai: kartais jis elgiasi išties apgaulingai, o kartais jo veiksmus galima laikyti nuoširdaus tikėjimo išraiška.³²⁰ Vėlgi, lyginant Zacharijo ir Marijos atliepus į angelo Gabrieliaus skelbiamą žinią, galima nesunkiai išvelgti šį nuo patriarchų laikų tebesitęsiantį Jokūbo-Izraelio dvilypumą. Vis dėlto praeities atmintis šiame kontekste gali būti vertinama ir iš „pranokimo“ bei anticipacijos pozicijos: jei Dievas sugebėjo ištesėti savuosius pažadus netgi maištingajam Jokūbui-Izraeliui, tai ką Jis nuveiks per savo nuolankią tarnaitę Mariją?!

Patriarchų ciklo kontekste Dievo pažadas sugrąžinti Jokūbą „į šitą žemę“ (Pr 28:15), neabejotinai, yra suprastinas kaip Dievo pažado Abraomui (Pr 12:1-3) tąsa. Vis dėlto (nors Jokūbas duodamas įžadą 28:20-22 kalba vien apie save) vėlesnis pasakojimas atskleidžia, kad Jokūbo grįžimo į „tėvo žemę“ (žr. graikišką Pr 31:3 tekstą) sąlyga yra būtent palikuonys. Tokia naratyvo apie Jokūbo-Izraelio palikuonis dinamika yra reikšminga Apreiškimo pasakojimo atžvilgiu: taip, kaip Jokūbui gimę palikuonys ženklina Dievo ištikimybę pažadui, kurį Jis davė Abraomui, taip ir Elzbietos kūdikis bei Marijos „iščių vaisius“ (tiek asmeninės, tiek kolektyvinės interpretacijos požiūriu) gali būti laikomi Dievo ištikimybės sandoriniams pažadams ženklu.

Panašiai kaip ir Apreiškimo pasakojimas, Jokūbo palikuonių perikopė pradedama nuo nevaisingumo paminėjimo (Pr 29:31). Patriarchų ciklo kontekste (žr. 11:30, 25:21) tai yra skaitytojų jau pažįstama neganda. Vis dėlto teologinis šios situacijos reikšmingumas dėl motyvo atsikartojimo nė kiek nesumenksta. Viena vertus, patriarchų šeimas lydinčio nevaisingumo krize pabrėžiama, jog Izraelio ateitį (vis dar) gali užtikrinti tik Dievas. Kita vertus, patiriamas nevaisingumas tampa tikros vidinių Jokūbo šeimynos santykių dramos prielaida. Luko pasakojimo požiūriu reikšmingumą įgauna „tarnaitės“ personažo sąsąuka abiejuose naratyvuose.³²¹ Rachelei tarnaitė Bilha yra viena iš priemonių (panašiai kaip mandragoras 30:14-16) „gimdymo rungtynėse“ su seserimi. Bet Luko pasakojime Marija save identifikuoja pabrėžtinai kaip Viešpaties tarnaitę (Lk 1:38.48). Tokia skirtis svarbi Rachelės ir Marijos „iščių

³¹⁹ Teologine prasme, remiantis Elzbietos ir Zacharijo charakterizavimu Apreiškimo pasakojime, būtų galima sakyti, kad Marijos „iščių vaisius“ yra ne tiek atpildas už tobulą sandorinę ištikimybę Izraeliui, kiek nepelnyta ir neužtarnauta Dievo malonės dovana žmonijai.

³²⁰ T. Fretheim siūlo šiuos sunkiai tarpusavyje suderinamus Jokūbo asmenybės bruožus sieti su skirtingomis Jahvisto ir Elohisto tradicijomis, tačiau naratyvo dinamikos prasme šios prieštaros keliama įtampa yra reikšminga Jokūbo (t. y. Izraelio) charakterizavimo požiūriu. Izraelio tikėjimo istorija liudija, kad pasitikėjimas ir neištikimybė čia visuomet ėjo koja kojon, tačiau nepaisant šių iššūkių Dievas niekuomet neatsižadėjo savo Tautos. Žr. diskusiją: Terence E. Fretheim, „The Jacob Traditions: Theology and Hermeneutic“ *Interpretation* 26, nr. 4 (1972) 421-428.

³²¹ Nors Pr 30:3 vartojamas žodis *paidiskē*, o Aplankymo scenoje – *doulē*, šiuos terminus galima laikyti sinonimais. Juolab, kad Lukas, galimai sąmoningai, pasitelkia skirtingą žodyną ir mėgina akcentuoti skirtumą tarp Bilhos ir Marijos. Kita vertus, terminas *pais* minimas *Magnificat* giesmėje (Lk 1:54) kaip Izraelio titulas.

vaisiaus“ požiūriu: kadangi Bilha yra Rachelės pagalbininkė Izraelio plotmėje, tai ir jos kūdikio reikšmingumas yra sietinas su Izraelio ateitimi; kita vertus, Marija yra Viešpaties tarnaitė, todėl jos „iščių vaisiaus“ reikšmingumas yra sietinas su naujatestamentine Dievo veikimo per Naujosios sandoros Izraelį – Bažnyčią – perspektyva.

Marija *Magnificat* giesmėje aukština Viešpatį dėl to, kad jis pažvelgė į jos „menkumą“.³²² Tačiau būtent ši frazė yra Rachelės „konkurentės“ Lėjos triumfo išraiška sėkmingai pastojus ir pagimdžius savo pirmagimį (žr. Pr 29:32). Marijos ir Lėjos personažų sąsąuka gali būti reikšminga netgi dviem požiūriais. Viena vertus, abiejuose pasakojimuose minimo „menkumo“ sąsąja žymi naujatestamentinį „perversmą“. *Magnificat* Marijos minimas „menkųjų iškėlimas“ gali būti siejamas ne tik su politinės Izraelio priespaudos krize,³²³ bet ir su teologiniu jo nevaisingumo (kurio simbolinę išraišką galima įžvelgti Zacharijo ir Elzbietos personažuose) pokyčiu. Kita vertus, Lėjos frazė Pr 29:32 neišvengiamai yra paženklinta varžymosi tarpusavyje, pavydo ir ginčų konteksto Jokūbo vaikų gimimo pasakojime. Lukas gi, siedamas Apreiškimo pasakojimą su šiuo Pradžios knygos epizodu, galimai siekia kontrasto principu išryškinti evangelinę Dievo veikimo ir žmogiško bendradarbiavimo harmoniją: Elzbietos ir Marijos susitikime, nepaisant intriguojančio (ir ankstesnius konfliktus bei įtampas primenančio) perikopės žodyno, nėra nė šešėlio senatestamentinio motinų rungtyniavimo tarpusavyje.³²⁴ Galima pagrįstai teigti, kad Lukas, paminėdamas Marijos „iščių vaisių“ sieja ją su Rachele. Tačiau tuo pat metu, *Magnificat* giesmės frazė „pažvelgė į savo tarnaitės menkumą“ jis siekia išryškinti ir Marijos sąsąuką su Lėja (žr. Lk 1:48 ir Pr 29:32). Tokiu būdu vaizduodamas Mariją Apreiškimo pasakojimo autorius joje, tartum skambioje erdvėje, leidžia vienu metu skambėti daugeliui balsų, skelbiančių ne tik nevaisingumo krizėmis paženklintą dramatišką Dievo Tautos praeitį, bet ir džiaugsmingą jos vaisingumo *dabartį*, kuomet paaiškėja, jog Dievas ne tik, kad nėra užmiršęs ar atmetęs savųjų pažadų, bet ir ima juos vykdyti kaip savosios Tautos gelbėtojas ir Viešpats.³²⁵

Rachelės ir Lėjos sugretinimo perspektyva Lukui leidžia Marijos „iščių vaisių“ traktuoti kaip Dievo dovanotą viso Izraelio palikuonį. Tačiau Trečiosios evangelijos autoriaus žvilgsnis galimai siekia dar toliau. Dėl veiksmožodžio *skirtaō* („šokti“) sąsąukos Lk 1:41.44 ir Pr 25:22

³²² Terminas *tapeinōsis* biblinėje tradicijoje kartais siejamas su dėl nevaisingumo patiriamu pažeminimu (Pr 16:11; 1Sam 1:11).

³²³ Terminas *tapeinōsis* biblinėje tradicijoje taip pat vartojamas ir kaip politinės priespaudos nuoroda (žr. Įst 26:7; 1Sam 9:16; 2Kar 14:26; Ps 136:23; 1Mak 3:51).

³²⁴ Žr. diskusiją: Green, *Luke*, 104.

³²⁵ Šiuo požiūriu reikšminga laikytina Viešpaties „prisiminimo“ paralelė, išryškėjanti gretinant Jokūbo palikuonių ir Apreiškimo pasakojimus. Rachelė Pr 30:22 pastoja būtent dėl to, kad „Dievas ją prisiminė“. Kita vertus, *Magnificat* giesmėje (Lk 1:54) Marija aukština Viešpatį dėl to, kad jis „apsiėmė [pagelbėti] savo tarnui Izraeliui prisiminęs gailestingumą“. Šis „prisiminimo“ veiksmas sietinas su bibline naujo Dievo veikimo šaukimosi krizės situacijoje samprata. Žr. „זָכַר זָכָר“ in *TDOT*, ed. G. Johannes Botterweck ir Helmer Ringgren, (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980), 4:79-80.

tekstuose, galima teigti, jog Lukas, „iščių vaisiaus“ metaforos pagalba priminęs skaitytojui Jokūbo vaisingumo dramą, per Elzbieta kūdikių reakciją toliau plėtoja interpretacinę šios metaforos (kaip nuorodos į Jėzų ir Bažnyčią) horizontą.

Elzbieta Lk 1:44 autoritetingai (būdama pripildyta Šventosios Dvasios) teigia, jog kūdikis jos iščiose šoktelėjo „iš džiaugsmo“. Toks „šoktelėjimo“ pobūdis stipriai skiriasi nuo dvynių „šokinėjimo“ (besigrumiant?) Rebekos iščiose Pr 25:22. Reikšminga tai, kad vienas iš besigrumiančių yra būtent Jokūbas, kuris dar iščiose būdamas pradėjo konkurencinę kovą dėl pirmagimystės teisės. Kadangi toliau pasakojime kalbama būtent apie Jokūbo pastangas užimti pirmagimio poziciją (žr. 25:27-34), galima įtarti, kad jis ir buvo tas, kuris dar iščiose sukėlė grumtynes su broliu. Šią paralelę skaitytojui Lukas pateikia kontrasto principu: kadangi Jono „šoktelėjimo“ interpretaciją Elzbieta pateikia tik po to, kai jau yra paminėtas Marijos „iščių vaisius“, o *dėl ko* Jonas džiaugiasi nėra įvardyta, skaitytojas gali šį Jono džiaugsmą interpretuoti būtent iš Jono santykio su „iščių vaisiaus“ palaiminimu perspektyvos.

Vis dėlto, užčiuopusio Pr 25:22 sąsauką skaitytojo laukia ir nemenkas keblumas. Rebekos iščiose besigrūmusių brolių keliai vėliau išsiskyrė. Ir jei Jokūbo tapatinimas su Jonu (ypač dėl „šoktelėjimo“ paralelės) nuosekliai atitinka Aplankymo scenos personažų sąsajas su Izraeliu, tai nuoseklus Jėzaus tapatinimas su Ezavu (Edomo protėviu) iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti tikrai problemiškas. Viena vertus, akivaizdu, jog biblinėje tradicijoje iš visų kritikuojamų tautų Edomas (Ezavo palikuonys) yra laikomas pikčiausiu Izraelio priešu.³²⁶ Kita vertus, negalima užmiršti, kad pranašai Izaijas ir Ezekielis paradoksaliai sieja Izraelio atpirkimą su Edomo sunaikinimu (žr. Iz 34-35; Eze 35-36).³²⁷ Žvelgiant iš šios perspektyvos nesunku išvelgti galimą soteriologinę (Kristaus sunaikinimo kaip Izraelio atkūrimo prielaidos) „aidą“ užuominoje apie Jokūbo ir Ezavo grumtynių paralelę Aplankymo scenoje. Lygiai reikšmingas ir Viešpaties atsakymas Rebekai apie „dvi tautas“ jos iščiose (žr. Pr 25:23). Žvelgiant iš naujatestamentinės perspektyvos, aliuzija į kolektyvinę Ezavo ir Jokūbo personažų traktuotę Aplankymo scenoje gali atverti ekleziologinę Marijos „iščių vaisiaus“ interpretacijos perspektyvą: Marijos „iščių vaisius“ yra nuoroda į Izraelį, kuris jau aprėpia ir „tautas“. Taip Trečiosios evangelijos autorius praplečia soteriologinę Kristaus įsikūnijimo horizontą iki Bažnyčios misijinės veiklos pilnatvės kaip Dievo pažado Abraomui išsipildymo nuorodą. Būtent taip Kristaus įvykį interpretuoja

³²⁶ Iz 21:11-12, 34, 63:1-6; Jer 49:7-22; Eze 25:12-14, 32:29; 35; Jl 4:19-21; Amo 1:11-12, 9:13-15; Abd 1; Mal 1:1-5.

³²⁷ E. Assis įtaigiai argumentuoja, jog pranašystės apie Edomo sunaikinimą (Iz 34) ir Izraelio atpirkimą (Iz 35) yra ne tik susijusios tarpusavyje, bet ir gali būti siejamos su Deuteroizaijo pranašystėmis Iz 40-66, kuriose pranašaujamas Izraelio atkūrimas po tremties katastrofos. Taip pat ir Eze 35-36 pranašystėse neminimos Edomo nuodėmės, bet pabrėžiamas jo sunaikinimas, kaip išankstinė Izraelio atkūrimo sąlyga. Žr. diskusiją: Elijah Assis, *Identity in Conflict: The Struggle Between Esau and Jacob, Edom and Israel*, Siphut 19, (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2016) 121-130.

Petras Apd 3:25 sakydamas: „per tavo sėklą bus palaimintos visos žemės tautos“ (žr. sąšauką su „Abraomo sėkla“ *Magnificat* giesmėje Lk 1:55).

3.2.4.3. Biblinės Lk 1:42 ir Ps 132:11 tekstų sąšaukos

Analizuojant Ps 132 tekstą galima nesunkiai suvokti, jog juo mėginama atsakyti į Ps 89 iškeltą klausimą apie Dievo ištikimybę savo pažadams (žr. vv.39-46). Psalmininkas tvirtina, kad Ps 89 išsakyti Dievo pažadai yra ne neatšaukiami, bet sąlyginiai, todėl monarchijos baigtis Izraelyje turi būti siejama ne su Dievo pažadų sumenkinimu, bet su Dovydo palikuonių nuodėmingumu ir neištikimybe sandoriniams įpareigojimams.³²⁸ Kita vertus, tiek Dovydo maldos, tiek Jahvės pažado tekstai Ps 132 priklauso vėlesnei tradicijai nei paties Dovydo laikotarpis. Saliamonas, kaip pirmasis Dovydo palikuonims duoto pažado adresatas, 2Kr 6:41-42 dedikuodamas Šventyklą apeliuoja į vv.8-10 savo maldoje. Pažymėtina, kad šios Saliamono maldos dalies nėra 1Kar 8 tekste, todėl galima pagrįstai teigti, jog šio Jahvės pažado svarba yra ne tik neužmiršta, bet net ir akcentuojama potremtinėje bendrijoje, Kronikų knygoje perrašant ir interpretuojant Karalių knygos tradiciją.

Tai rodo, kad Dovydo atsidavimas Jahvei ir ištikimas Jahvės įsipareigojimas Dovydui buvo esmiškai svarbus net ir Persijos laikotarpiu, kai monarchijos periodas Izraelyje buvo jau seniai pasibaigęs, o maža potremtinio laikotarpio judėjų bendrija nei savo dydžiu, nei įtaka nebeprilygo Dovydo ir Saliamono laikų Izraeliui. Vis dėlto būtina pabrėžti tai, jog Dievas išsirinko Sioną (žr. 2Kr 6:6) anksčiau nei įvyko jo sandora su Dovydu ir buvo pastatyta Šventykla (žr. Ps 78:68, 87:2). Todėl šio išrinkimo tvermė nepriklauso nuo Dovydo dinastijos išlikimo ar Šventyklos egzistavimo.³²⁹

Tai, kad Lukui šios psalmės tekstas yra svarbus, akivaizdžiai įrodo ne tik tiesioginė Ps 132:5 citata Apd 7:46 (tai vienintelė Pakopų psalmių citata NT), bet ir aliuzija į Ps 132:11 Petro kalboje Apd 2:30. Kita vertus, biblinė Lk 1:42 „iščių vaisiaus“ palaiminimo sąšauka su Ps 132:7 tekstu evangelistui gali būti reikšminga ir dėl to, kad psalmėje pirmiausia akcentuojama ne monarchijos atkūrimo ar netgi mesijinė viltis, bet ištikimas Jahvės įsipareigojimas Dovydui, kuris tampa apčiuopiamas per Jahvės ištikimybę ne tiek konkrečiam karaliui, kiek *bendrijai* apskritai.³³⁰ Leisdamas skaitytojui užčiuopti aliuziją į šios psalmės tekstą Lukas toliau plėtoja

³²⁸ Žr. Gianni Barbiero, „Psalm 132: A Prayer of 'Solomon'“ *CBQ* 75, nr. 2 (2013) 252. Gali būti, kad Ps 89 išties kalbama apie vis dar valdantį, tačiau pažemintą karalių. Bet potremtiniu laikotarpiu, pradedant nuo Zerubabelio, bendrijai buvo pažįstama situacija, kai vienas iš jos narių galėtų ir turėtų būti karaliumi, tačiau nebuvo. Tokioje perspektyvoje Ps 132:10 galima vertinti kaip nuorodą į būtent tokį – *pajėgų* karaliauti, bet nekaraliaujantį, asmenį. Žr. diskusiją: John Goldingay, *Psalms. Volume 3: Psalms 90-150*, 3 vols., BCOT, (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006) 551-552.

³²⁹ Žr. Daniel J. Estes, *Psalms 73-150*, NAC 13, (Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2019) 502.

³³⁰ Žr. Goldingay, *Psalms* 552. Šią teologinę slinktį galima laikyti deuteronomistine plėtote: bėgant laikui sąlyginis amžinos Dovydo dinastijos pažadas Ps 132:11-12 transformuojamas į dovydiško valdovo, valdysiančio visą Izraelį

Marijos ir jos „iščių vaisiaus“, kaip „atkurtojo“ Izraelio simboliką, Dievo ištikimybės pažado išsipildymą siedamas jau ne su pirmųjų sandorų Bendrija, bet su Bažnyčia.

Kita vertus, Aplankymo scenos požiūriu svarbu ir tai, kad Ps 132 sąsaja su 2Kr 6 tekstu neginčijamai atveria mesijinę perspektyvą: Jahvės pažadai bus išpildyti tik tuomet, kai Dovydo soste sėdės Jahvei klusnus Dovydo palikuonis. Todėl Jahvės ištikimybė Dovydui duotai priesaikai apima ne tik išsakytus pažadus, bet ir čia minimo klusnaus Dovydo palikuonies dovaną.³³¹ Tokia sąšauka leidžia Lukui pabrėžti ir „iščių vaisiaus“ kaip konkrečios nuorodos į gimsiantį Jėzų reikšmingumą: būtent Jėzus yra Bažnyčios palaimingumo sąlyga ir prielaida.

Pati „iščių vaisiaus“ metafora šioje psalmėje gali būti susijusi su Jahvės pažado Dovydui (2Sam 7:12) interpretacija: akcentuojant Dievo suteiktą *vaisingumo* (t. y. gebėjimo sėklą subrandinti į vaisių, kuris savo ruožtu jau pats yra vaisingas) dovaną, pabrėžiama Dovydo dinastijos nenutrūkstamumo ir amžinumo idėja.³³² Lukui tokia perspektyva irgi svarbi, kadangi ji leidžia akcentuoti ne tik Kristaus, bet ir Bažnyčios amžinumą, skaitytojui leidžiant įžvelgti ir kolektyvinės „iščių vaisiaus“ metaforos interpretacijos galimybę.

Kita vertus, Lukas tekstine sąšauka Lk 1:42 palaiminimą susieti su Ps 132:11 tekstu galimai pasirinko ir dėl to, kad visame Psalmyne tik šioje psalmėje (v.8) minima Sandoros skryn timer. F. Cross teigia, kad originali žodinė psalmės kompozicija (vv.1-9, 11-12) kalba apie Sandoros skryn timer pernešimą iš Kirjat-Jearimų į padangtę Jeruzalėje, o vėliau pridėtas vv.10.13-18 tekstas sieja šiuos įvykius su nauja – Jeruzalės Šventyklos – aplinka. Tokiu atveju galutinė psalmės forma kalba apie Sandoros skryn timer pernešimą iš Dovydo statytos padangtės į Saliamono statytą Šventyklą (žr. 1Kar 8:1-4).³³³ Aplankymo scenos požiūriu pažymėtina, kad lygindamas 2Sam 6:1 ir Lk 1:39 tekstus R. Laurentin užčiuopia įtaigius panašumus tarp Dovydo, besiruošiančio pernešti sandoros skryn timer į Jeruzalę, ir Marijos, besirengiančios lankyti Elzbieta. Šios sąsajos leidžia jam Aplankymo scenoje įžvelgti paraleles tarp Marijos personažo ir Sandoros skryn timer.³³⁴

Panašiai kaip ir tremties laikotarpiu nutrūkusios monarchijos atveju, tai, kad po tremties Jeruzalėje nebebuvo Sandoros skryn timer, anaip tol nereiškia, kad jos teologija prarado savo

(neišskiriant ir Šiaurinės karalystės), lūkestį (žr. 1Kar 2:4, 8:25, 9:5). Žr. diskusiją: Antti Laato, „Psalm 132: A Case Study in Methodology“ *CBQ* 61, nr. 1 (1999) 29.

³³¹ Žr. Gentry ir Wellum, *Kingdom Through Covenant* 405.

³³² Žr. Goldingay, *Psalms*, 553.

³³³ Žr. Frank Moore Cross, „The Tabernacle: A Study from an Archaeological and Historical Approach“ *BA* 10, nr. 3 (1947) 65-68.

³³⁴ Nors 2Sam 6:2 ir Lk 1:39 atsikartojančių terminų (*anistēmi, poreuomai, loudas*) kombinacija nėra unikali (žr. Pr 43:8; Apd 9:11), tačiau R. Laurentin hipotezė įgauna svorio dėl kumuliatyvinio šių sąšaukų pobūdžio (žr. frazės „tomis dienomis“ atsikartojimą 2Sam 6:9 ir Lk 1:40; tekstines Dovydo ir Elzbitos nustebimo sąsajas 2Sam 6:9 ir Lk 1:43; Dovydo „šokio“ 2Sam 6:12 ir Jono krikštytojo „šoktelėjimo“ Lk 1:41.44 sąšauką; tautos 2Sam 6:15 ir Elzbitos Lk 1:42 riksmo paralelę; „trijų mėnesių“ chronologijos kartotę 2Sam 6:11 ir Lk 1:56 tekstuose). Žr. Laurentin, *Évangiles* 82-85.

reikšmingumą. Pačios psalmės struktūra (pirmoji jos dalis žvelgia į būtajį Dovydo ir Siono laiką, o antroji – į būsimą mesijinį laikotarpį) atspindi šios teologijos gyvybingumą.³³⁵ Netgi galima teigti, jog Ps 132 kalbama apie *tris* Šventyklas: iki tremties buvusią Pirmąją, po tremties pastatytą Antrąją ir ateityje būsiančią Trečiąją, siejamą jau ne su pirmuoju Viešpaties „Pateptuoju“ (Dovydu), bet su būsimu Mesiju. Aplankymo scenoje (Lk 1:39-56) atsiskleidžiančios tekstinės ir teologinės sąšaukos su šia psalme rodo, jog ir naujatestamentiniu laikotarpiu Sandoros skrynia vis dar funkcionavo kaip vienas iš esminių sandorinės Dievo ištikimybės savo Tautai simbolių. Lukas šią trečiosios Šventyklos simboliką interpretuoja jau Kristaus įvykio šviesoje, siedamas ją su Bažnyčia,³³⁶ kurią Vaikystės pasakojime galimai simbolizuoja Marija ir jos „iščių vaisius“. Viena vertus, A. Ross teisingai pabrėžia, kad būtent Jėzus yra šio pažado adresatas, kadangi Jis yra teisingas ir amžinas.³³⁷ Kita vertus, Lukas, atskleidamas ne tiek Jėzaus, kiek Marijos klusnumo, kaip šio pažado išpildymo prielaidos, reikšmingumą, Aplankymo scenoje ir Vaikystės pasakojime rodo ankstyvuosius šio pažado išsipildymo ženklus.

3.2.4.4. Biblinės Lk 1:42 ir Rd 2:20 tekstų sąšaukos

Dievas šiame tekste vaizduojamas kaip Jeruzalės (taigi, ir Izraelio) priešininkas (Rd 2:1). Skyriaus pabaigoje personifikuota Jeruzalė skundžiasi kaip motina, praradusi savuosius vaikus (vv.22). Nors pasakojime yra minimi miestą nusiaubę priešai, tačiau pati Jeruzalė įvardija tik vieną priešininką – Viešpatį, kuris, tartum įsiutęs karys, lieja savo rūstybę griaudamas miestą (vv.2-9) ir ištikdamas jo gyventojus smurtu (vv.2.6.9.20-21).³³⁸

Kalbėtojas vv.11-17 guodžia Jeruzalę – kažkada buvusį didingą, o dabar Viešpaties pažemintą dėl savo kaltybių – miestą kaip siaubo ištiktą jauną ir negalinčią savęs apginti moterį. Galiausiai (vv.20-22) prabyla pati Jeruzalė, kreipdamasi į Viešpatį ne dėl savo pačios sielvarto ir skausmo,³³⁹ bet vieną po kitos rodydama baises negandos ištiktas miesto gyventojų grupes

³³⁵ Žr. David M. Stec, *The Targum of Psalms, Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, The Aramaic Bible 16, (Collegeville: Liturgical Press, 2004) 227.

³³⁶ Žr. Susan E. Gillingham, *Psalms Through the Centuries. A Reception History Commentary on Psalms 73-151*, vol. 3, BBC, (Chichester: Wiley-Blackwell, 2022) 331.

³³⁷ Žr. Allen P. Ross, *A Commentary on the Psalms (90-150)*, vol. 3, Kregel Exegetical Library, (Grand Rapids, MI: Kregel Academic & Professional, 2011) 739.

³³⁸ Žr. Jill Middlemas, *Lamentations: An Introduction and Study Guide*, T&T Clark's Study Guides to the Old Testament, (New York: Bloomsbury Academic, 2021) 93. Simboliniame Raudų knygos pasaulyje (išskyrus Rd 3:21-29) Dievas veikia kaip visavaldė, dominuojanti ir griauianti galia, panardinanti skriaudžiamuosius į gniuždančio bejėgiškumo būseną (žr. miesto-moters žodžius 1:11-16.18-22. 2.20-22). Žr. Elizabeth Boase, „Chaos and Order: Lamentations and Deuteronomy as Responses to Destruction and Exile,“ in *Reading Lamentations Intertextually*, ed. Thomas A. Heath, Melton, Brittany N., OTL 714, (London: T&T Clark, 2021) 62.

³³⁹ Žr. Amy Kalmanofsky, „The Sound and the Fury: Women and Suffering in Ezekiel and Lamentations,“ in *Reading Lamentations Intertextually*, ed. Thomas A. Heath, Melton, Brittany N., OTL 714, (London: T&T Clark, 2021) 115.

būtent Jam, kuris „užmušė juos savo rūstybės dieną, išžudė be gailesčio“ sušaukęs miesto priešus „iš visų pusių, kaip į iškilmę“ (vv.21-22).³⁴⁰

Šiame kontekste „iščių vaisiaus valgymo“ veiksmą (v.20) galima laikyti šokiruojančios visiško sunaikinimo tragedijos kulminacija: Viešpats atėmė iš Jeruzalės ne tik jos dabartį, bet ir ateitį. Raudų knygos perspektyva atveria dramatišką „iščių vaisiaus“ metaforos lygmenį. Tai ne tik palaimos, bet ir ateities neužtikrintumo, simbolis. Ir jei Lukas Aplanckymo scenoje ištis sąmoningai sieja Elzbietos palaiminimą su Rd 2:20 tekstu, tuomet tokį jo sprendimą galima laikyti tikslingu siekiu „leisti skambėti“ balsams tų, kurie yra patyrę vaikų netektį.³⁴¹

Jahvės nebuvimas (intensyviai pabrėžiamas per Jo tylą) Raudų knygoje yra slegiantis tiek pat, kiek ir Jo priešiška akivaizda. Dievas šiuose tekstuose nekalba.³⁴² Dėl šios Dievo tylos be atsakymo lieka ir paskutinis Raudų knygos maldavimas (5:20-22). Būtent šis Dievo nebuvimas, Jo tyla, nematymas, nesiklausymas ir neguodimas čia yra suvokiami kaip sunkiausia bausmė Tautai.³⁴³ Protesto psalmės (74, 79, 78) drauge su Rd 2:15 ir 4:12.20 įvardija tai kaip Jahvės pažado Dovydui (Ps 132:11-18) žlugimą.³⁴⁴

Numanomas atsakymas į retorinį Rd 2:20 Jeruzalės klausimą, ar moterys turėtų valgyti savo „iščių vaisių“, yra, be jokios abejonės, „ne“. Tačiau sandoriniuose Įst 28:53-57 tekstuose tokia katastrofa minima kaip sandorinės neištikimybės pasekmė: kitaip nei Raudų knygoje, Pakartoto Įstatymo knygos tekstai tremties ir potremtinei Izraelio bendrijai įvardija ne tik juos ištikusios Viešpaties bausmės priežastį, bet ir galimą ateities perspektyvą.³⁴⁵ Intertekstualumo požiūriu ne mažiau svarbi ir Marijos bei metaforinės „dukters Siono“ (Rd 1:6, 2:1.4.8.10.13.18, 4:22) – sugriautos Jeruzalės ir jos gyventojų – figūrų paralelės galimybė. Raudų knygos autorius,

³⁴⁰ Rd 2:20-22 galima interpretuoti kaip protestą ir priešinimąsi dieviškam neteisingumui bei kančiai. Žr. Heath A. Thomas, *Poetry and Theology in the Book of Lamentations: The Aesthetics of an Open Text*, HBM 47, (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013) 143.

³⁴¹ Šiuo požiūriu svarbi ir feministinės hermeneutikos įžvalga, susijusi su lyčių įvaizdžių reikšmingumu (miestą-moterį baudžiantis vyras-Dievas) šiuose pasakojimuose. R. Weems teisingai akcentuoja pavojus, susijusius su bibliinių lytiškumo metaforų interpretacija: vyro-Dievo smurto pateisinimas moters-miesto atžvilgiu remiantis vien tuo, kad moteris-miestas nusidėjo, gali būti pernelyg lengvai perkeliamas į kasdienio gyvenimo aplinką, siekiant pseudo-religiniais motyvais pateisinti smurtą moterų atžvilgiu. Žr. Renita J. Weems, *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*, *Overtures to Biblical Theology*, (Minneapolis: Fortress Press, 1995) 44-45, 104. Todėl viena iš bibliinių „siaubo tekstų“ funkcijų galima laikyti būtent „balso teisės“ suteikimu tiems, kurie yra nutildyti smurto patirties. Žr. Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, OBT 13, (Philadelphia: Fortress Press, 1984) 52; Middlemas, *Lamentations*, 96.

³⁴² Tačiau Jo nuolat reikalaujama „žiūrėti“ ir „pamatyti“ Siono kančią bei griūtį (1:9.11-12.20; 2:20; 3:49-50.59-60.63; 5:1), kurią pasakojime regi skaitytojas. Žr. Justin Walker, *The Powerful Images. The Poetics of Violence in Lamentations 2 and Ancient Near Eastern Art*, OBO 297, (Bristol, CT: Peeters, 2022) 117.

³⁴³ Žr. F. W. Dobbs-Allsopp, „Tragedy, Tradition, and Theology in the Book of Lamentations“ *JSOT* 74, nr. 22 (1997) 45, 50.

³⁴⁴ Žr. John Goldingay, „Models for Prayer in Lamentations and Psalms,“ in *Reading Lamentations Intertextually*, ed. Thomas A. Heath, Melton, Brittany N., OTL 714, (London: T&T Clark, 2021) 148.

³⁴⁵ Žr. Boase, „Chaos and Order,“ 64-65.

pasitelkdamas įtaigius našlės, motinos, paniekintos ir pažemintos moters įvaizdžius, provokuoja skaitytojo užuojautą ir nuolat pabrėžia, kad nėra kam paguosti „dukros Siono“ (1:1-2.9.21).³⁴⁶

Lukui tai gali būti reikšminga sandorinės teologijos sąšauka, žyminti naują visa perkeičiančio Dievo veikimo etapą. Lukas Aplankymo sceną su Raudų knyga susieja per „iščių vaisiaus“ metaforą. Tačiau dar gilesnė sąšauka tarp šių tekstų išryškėja *Magnificat* giesmėje. Lukas čia Dievą vaizduoja kaip *gelbstintį* karį.³⁴⁷ Tai Dievas, apsireikšdamas kaip *gailestingas* sandoros Dievas, kovoja savo Tautos pusėje (žr. Įst 10:17-18; Ps 24:7-10, Iz 10:20-27, 42:13; Sof 3:17).³⁴⁸ Raudų knygos „duktė Sionas“ jau yra patyrusi, ką reiškia sandorinio ryšio su Dievu griūtis, tačiau dabar, leidžiant skambėti ir praeities balsams, *Magnificat* giesmėje skelbiama džiugioji žinia: Dievas *pažvelgė* į savo tarnaitės menkumą (Lk 1:48) ir Jo gailestingumas – per kartų kartas tiems, kas Jo bijo (v.50). Kaip Raudų knygos autorius, siekdamas suasmeninti skausmo ir netekties patirtį, personifikavo nusiaubtą Jeruzalę tragiška „dukters Siono“ metafora,³⁴⁹ taip Lukas, siekdamas suasmeninti Išgelbėjimo pažado išsipildymo džiaugsmą, personifikuoja „atkurtąjį“ Izraelį – Bažnyčią – per evangelinius Marijos ir jos „iščių vaisiaus“ įvaizdžius.

3.2.4.5. Biblinės Lk 1:42 ir Mch 6:7 tekstų sąšaukos

Nors ir užrašytas klausimo forma, bet Mch 6:7 tekstas funkcionuoja kaip atliepas į Jahvės žodžius vv.4-5. Kai kurie mokslininkai šioje perikopėje įžvelgia galimą kulto aplinkos įtaką,³⁵⁰ tačiau sunku pagrįstai teigti, jog Šventykla šiame skyriuje apskritai vaidina kokią nors vaidmenį. Šį tekstą galima laikyti tautos, suvokiančios savo nusižengimus, sielvartavimo išraiška ir mėginimu atitolinti sunaikinimo grėsmę aukų gausa.³⁵¹

³⁴⁶ Pažymėtina ir tai, kad plačiąja prasme pats raudų žanras senovės Izraelyje buvo siejamas būtent su moterimis. Žr. Mayer I. Gruber ir Yona Shamir, „Male Speaker's Obsessions with the Feminine: The Strange Case of Lamentations 3,“ in *Various Essays in Megilloth Studies: The Shape of Contemporary Scholarship*, ed. Brad Embry, HBM 78, (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2016) 72.

³⁴⁷ Žr. Horsley, *Liberation of Christmas* 111-114; Massyngberde J. Ford, *My Enemy is My Guest: Jesus and Violence in Luke*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984) 20-23; Ivone Gebara ir Maria Clara Lucchetti Bingemer, *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, Theology and Liberation Series, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989) 72-73.

³⁴⁸ Žr. Green, *Luke*, 102.

³⁴⁹ F.W. Dobbs-Allsopp žodžiais tariant, matyti kančią įkūnytą realiame žmoguje, *de facto* reiškia atsiliepti užuojauta, siekiant šią kančią pašalinti. Žr. Dobbs-Allsopp, „Lamentations,“ 99. Kita vertus, J. Green būtent Viešpaties „pažvelgimą“ į Mariją *Magnificat* giesmėje (Lk 1:48) traktuoja kaip Jo gailestingumo apraišką. Žr. Green, *Luke* 103.

³⁵⁰ Žr. Artur Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha*, ATD 24, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949) 249-251; Bernard Renaud, *La formation du livre de Michée: tradition et actualisation*, Etudes bibliques, (Paris: J. Gabalda, 1977) 404-413; Arvid K. Tångberg, *Die prophetische Mahnrede: form- und traditionsgeschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf*, FRLANT 143, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987) 60; Aaron Scharf, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs: Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenerübergreifender Redaktionsprozesse*, BZAW 260, (Berlin: de Gruyter, 1998) 194; Daniel L. Smith-Christopher, *Micah: A Commentary*, OTL, (Louisville: Westminster John Knox, 2015) 193-194.

³⁵¹ Žr. Bob Becking, *Micah: A New Translation With Introduction and Commentary*, AB 24, (New Haven: Yale University Press, 2023) 211-212. Kita vertus, antrąją Mch 6:7 frazės „iščių vaisiaus, už nuodėmę gyvasties mano“ dalimi galimai akcentuojama tai, kad kalbėtojas jaučiasi kaltas dėl to, jog už jo nuodėmę turės sumokėti jo palikuonis (žr. Iš 20:5). Žr. Johannes C. de Moor, *Micah*, HCOT, (Leuven: Peeters, 2020) 293.

Nors vaikų aukojimo klausimas senovės Artimųjų Rytų kultūrose vis dar lieka atviras,³⁵² Mch 6:7 ir Lk 1:42 tekstų sąsajos požiūriu pabrėžtina, jog pavienio asmens (kaip bendrijos substituto) aukojimo ritualu įprastai buvo siekiama būtent bendrijos išgelbėjimo. Šioje perspektyvoje Marijos „iščių vaisiaus“ sąšauka su Mch 6:7 minima „iščių vaisiaus“ auka atveria kristologinės ir soteriologinės interpretacijos galimybę. Lyginant savo klaidas pripažįstančią tautą su Kristaus figūra Luko evangelijoje išryškėja kontrastas: Lukas pabrėžia, jog Kristus kenčia būdamas nekaltas. Siedamas Jį su kenčiančio Jahvės Tarno figūra evangelistas akcentuoja atmetimo (nukryžiovimo) ir išaukštinimo prieštarą, kurią skaitytojui leidžia užčiuopti jau Vaikystės pasakojimo kontekste (žr. Lk 1:51-54).³⁵³ Kita vertus, Lk 1:42 minimą Marijos „iščių vaisių“ su „iščių vaisiaus“ aukojimu Mch 6:7 galima sieti Lk 22:19 požiūriu. Jeigu Jėzaus mirties traktuotė Luko raštijoje gali būti interpretuojama kaip Dievo akivaizdoje esantis nuodėmių atleidimo liudijimas bei priminimas,³⁵⁴ tuomet Lukas Vaikystės pasakojime galėjo įpinti ankstyvą soteriologinę užuominą apie visiškai *kitokią* auką, neprilygstamai pranokstančią tą, kuri minima Mch 6:7.

Svarbi ir Mch 6:6-8 kalbančios tautos bei Lk 1:42 Marijos, kaip Izraelio personifikacijos, kontrastinga sąsaja. Michėjo knygoje apie savo „iščių vaisių“ kalba Pirmosios sandoros nurodymus sulaužęs Izraelis. Neįtikėtinos Mch 6:6-7 minimų aukų apimtys galimai atspindi tautos suvokimą, jog sandoros nuostatų sulaužymas ženklina labai rimtą Izraelio ir jo Dievo santykio krizę. Šokiruojantys žodžiai apie pirmagimio aukojimą yra ypač dramatiški dėl to, kad čia kalbantis „tėvas“ negali žinoti, ar ateityje dar turės palikuonių.³⁵⁵ Tokioje šviesoje Luko minimas Marijos „iščių vaisius“ gali būti laikomas evangelisto atsaku į anuometinio Izraelio susirūpinimą: atkurdamas Izraelį Dievas dovanos Naujosios sandoros „iščių vaisių“ (kurio likimo dramatiškumą, vis dėlto, galimai atspindi sąšauka su Michėjo knygos perikope). Tačiau Vaikystės pasakojimo kontekste Elzbieta Marijos – Naujosios sandoros Izraelio – „iščių vaisių“ laimina neminėdama, kodėl ir kaip toks palaiminimas gali būti laikomas „pelnytu“, ir taip pabrėždama dieviškojo išrinkimo bei pačios Marijos tikėjimo klusnumo svarbą (žr. Lk 1:45).

³⁵² Žr. diskusiją dėl mirusių vaikų laidojimo po pastatų pamatais Meyer 2001, 225-227. Tačiau iš Mch 6 teksto galima suprasti, jog vaiko aukojimas čia suvokiamas kaip galimas būdas permaldauti Dievą. Žr. George C. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, JSOTSupp 43, (Sheffield: Sheffield Academic, 1985) 316-319.

³⁵³ Žr. Hermie C. van Zyl, „The soteriological meaning of Jesus' death in Luke-Acts. A survey of possibilities“ *Verbum et Ecclesia* 23, nr. 2 (2002) 541-546.

³⁵⁴ Žr. diskusiją dėl Šventyklos svarbos ir Jėzaus mirties kultinių implikacijų: Francis Giordano Carpinelli, „'Do this as my memorial' (Luke 22:19): Lucan soteriology of atonement“ *CBQ* 61, nr. 1 (1999) 75-77.

³⁵⁵ Žr. John Goldingay, *Hosea-Micah*, BCOT, (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2021) 516.

Apibendrinimas

Frazės *ho karpos tēs koilias* analizė biblinių sąšaukų atžvilgiu atvėrė platų hermeneutinį horizontą, leidžiantį interpretuoti šią metaforą Lk 1:42 tekste ne tik kaip tiesioginę nuorodą į gimšiantį Jėzų, bet ir kaip Dievo Izraeliui duotų sandorinių pažadų išsipildymo ženklą. Šiuo požiūriu atsiveria nauja – kolektyvinė – „iščių vaisiaus“ interpretacijos galimybė, leidžianti šioje metaforoje išvelgti ne tik būsimą Marijos palikuonį, bet ir „atkurtojo“ Izraelio simboliką. Galiausiai, Marijai duoto pažado, kad ji pastos ant jos nužengus Šventajai Dvasiai, sąsaja su Sekminių įvykiu leidžia išvelgti ekleziologinę „iščių vaisiaus“ metaforos dimensiją, o Pr 30:2 konfliktinės situacijos ir jos konteksto tyrimas leidžia užčiuopti soteriologinės traktuotės galimybę. Tai svarbūs hermeneutiniai kriterijai, leidžiantys imtis teologinių šios frazės implikacijų Lk 1:42 tekste analizės.

4. Frazės *ho karpos tės koilias* teologinės implikacijos Lk 1:42

Teologinių frazės *ho karpos tės koilias* Lk 1:42 implikacijų analizę sąlygoja dvilypės šio teksto sąsajos su ST: a) akivaizdi frazės sąšauka su sandoriniu Įst 28:3-4 tekstu; b) laiminimo kontekstas, kuriame ši frazė vartojama Aplankymo scenoje Lk 1:42. Todėl šiame skyriuje frazės *ho karpos tės koilias* teologinės implikacijos bus nagrinėjamos sandorinių bei palaiminimo tekstų požiūriu.

4.1. Frazė *ho karpos tės koilias sou* kaip sandorinės formulės „aidas“ Lk 1:42

Evangelistas Lukas pagrindinį hebrajiškojo termino *b'rît* graikišką atitikmenį *diathēkē* vartoja Lk 1:72, 22:20 bei Apd 3:25 ir 7:8. Atkreiptinas dėmesys, kad tiek Matas, tiek Morkus šį terminą vartoja tik po vieną kartą, Paskutinės Vakarienes Eucharistijos įsteigimo pasakojime (žr. Mt 26:28; Mk 14:24; Lk 22:20).³⁵⁶ Tad galima teigti, jog Lukui išskirtinai svarbi ir reikšminga yra ne tik pati sandoros tematika, bet ir Kristaus įsteigtos Naujosios sandoros santykis su ankstesnėmis sandoromis (pvz., net tris kartus savo tekste jis kalba apie Abraomo sandorą; žr. Lk 1:72; Apd 3:25 ir 7:8). Nors tarp mokslininkų gana plačiai diskutuojama dėl tikslaus sandoros (kaip sutarimo, kuriame dvi pusės pasižada ir tarpusavyje prisiekdamos įsipareigoja ateityje laikytis vienokių ar kitokių elgesio principų) sąvokos turinio,³⁵⁷ galima pagrįstai teigti, jog tai yra viena iš esminių Šventojo Rašto metaforų, kuriomis apibūdinamas įvairialypis Dievo ir Jo Tautos santykis.³⁵⁸

4.1.1. Sandorinių tekstų sąšaukos Apreiškimo pasakojime (Lk 1:5-56)

Jam būdingu ST sąšaukų stiliumi aliuzijas į sandorinius tekstus Lukas Apreiškimo pasakojime įaudžia ne akivaizdžiomis citatomis, bet subtiliai remdamasis žodyno ar siejamų personažų panašumu. Taipogi galima teigti, kad sandorinių tekstų „aidai“ šioje Vaikystės pasakojimo dalyje pateikiami sinkrizės principu, pabrėžiant Marijos pranašumą Zacharijo ir Elzbietos atžvilgiu. Vis dėlto abi naratyvinio dipticho dalys nėra visiškai lygiagrečios – tiek Zacharijo ir Elzbietos, tiek Marijos atveju, pasakotojas pateikia ir neatsikartojančias senatestamentines aliuzijas, pabrėžia veikėjų bei jų teologinės reikšmės unikalumą. Apreiškimo pasakojime, vertinant Lk 1:42 frazės „tavo iščių vaisius“ požiūriu, ypač svarbiomis laikytinos nuorodos į keturias – Nojaus, Abraomo, deuteronomistinę Sinajaus ir Dovydo – sandoras.

³⁵⁶ Nors Jono evangelijoje terminas *diathēkē* neminimas, tačiau Jono tradicijoje šis žodis vartojamas Apr 11:19.

³⁵⁷ Žr. diskusiją: Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, OTL, (Philadelphia: Westminster Press, 1961) 36-37.

³⁵⁸ Žr. Marshall, *Luke* 40.

4.1.2. Aliuzijos į Tvano pasakojimą ir Nojaus sandorą Lk 1:6.30

Reikšmingu Dievo sandoros su Nojumi pasakojimo bruožu laikytinas dvigubas šios sandoros paminėjimas (žr. Pr 6:18, 9:8-17). Pažymėtina, kad 6:18-21 sandorinė kalba yra asmeninio lygmens (žr. aštuonis kartus pavartotą vienaskaitos įvardį „tu“), tačiau Pr 9 kalbėjimo stilius keičiasi, nes čia jau vartojama įvardžių daugiskaita „jūs“: sandora sudaroma ne tik su Nojumi, bet ir su jo dabartiniais bei būsimais palikuonimis (o drauge ir su visa gyvūnija bei pačia žeme). Asmeninės plotmės slinkti kolektyviškumo link galima užčiuopti ir išgelbėjimo pažado formuluotėje. Sandorinis Pr 6:19 pažadas skiriamas Nojui bei jo šeimai ir nurodo į apsaugą Tvano metu, o 9:11 žadama, jog Dievas daugiau niekuomet nebeištiks pasaulio Tvanu. Tai susiję ir su Pr 8:1 paminėtu faktu, jog Dievas „prisiminė“ Nojų. Tokią Dievo „atmintį“ reikia traktuoti kaip veikimą, sąlygojamą ištikimybės anksčiau sudarytos sandoros pažadui (žr. Pr 19:29; Iš 2:24, 6:5, 32:13; Ps 105:8, 106:45).³⁵⁹ Pažadas, jog Dievas „prisimins“, yra minimas ir Pr 9:15, tačiau jau kolektyvine – visą žemę ir visus laikus aprėpiančia – prasme.³⁶⁰

Nepaisant to, kad sandoriniai išgelbėjimo pažadai bei nurodymai yra minimi ir *prieš* Tvaną (Pr 6:9-22), ir *po* jo (8:20-22, 9:1-17), galima tvirtai teigti, jog Dievo sandora su Nojumi yra viena. Kita vertus, šioje sandoroje glūdi ir kolektyviškumas, kuris esmiškai susijęs su šios sandoros pažadu bei tikslu: išgelbėti ne tik Nojų, bet (per jį) ir visą būsimąją žmoniją. Būtent šią slinktį, galimai, nori atskleisti ir Lukas, Apreiškimo pasakojime aliuzijų pagalba siedamas su Nojumi Zachariją ir Elzbietą (asmeniniu lygmeniu) ir taip skatindamas skaitytojo lūkestį, jog ši „personalinė“ plotmė (kaip ir Nojaus atveju) bus plėtojama kolektyvinės sandoros linkme.³⁶¹

Pristatydamas Zachariją ir Elzbietą pasakotojas Lk 1:6 vartoja frazę *dikaioi amfoteroi enantion tou theou* („teisūs abu priešais Dievą“). Šiais terminais apibūdinama buvimo „teisiu priešais“ (gr. *dikaioi enantion*) Dievą koncepcija ST sutinkama tik tris kartus (žr. Pr 7:1; Job 32:1-2). Biblinės sąsajos požiūriu Pr 7:1 tekstą, kuriame Dievas pabrėžia Nojaus išrinktumą ir savo sprendimą per jį išgelbėti kūrinių nuo sunaikinimo, galima laikyti įtaigia Zacharijo ir Elzbiotos teismo apibūdinimo paralele. Aliuzija į Tvano pasakojimą taipogi galima laikyti ir Lk 1:30 angelo kreipimąsi į Mariją fraze: *heures gar charin para tō theō* („suradai mat malonę pas Dievą“). Nors pati „malonės radimo“ koncepcija Biblijoje minima beveik 50 kartų, bet Luko

³⁵⁹ Žr. Bruce K. Waltke ir Cathi J. Fredricks, *Genesis: A Commentary*, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001) 141.

³⁶⁰ Žr. Miles V. Van Pelt, „The Noahic Covenant of the Covenant of Grace“, in *Covenant Theology: Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, ed. Guy Prentiss Waters, Nicholas J. Reid, ir Muether John R., (Wheaton, IL: Crossway, 2020) 110-111.

³⁶¹ Izraelio provaizdžio požiūriu tokia sąsaja irgi reikšminga: Zacharijo ir Elzbiotos ištikimybė gali būti vertinama kaip aliuzija į „personalinę“ Izraelio santykio su Dievu plotmę. Tačiau Marijos išrinkimas ir jos nusižeminimas ženkliną naują posūkį sandorinių Dievo pažadų išgelbėti Nojaus palikuonis (taigi, ne vien Izraelį, bet ir visą žmoniją) interpretacijos atžvilgiu: visai žmonijai skirtas išgelbėjimo pažadas atsiveria ekleziologinėje „atkurtojo“ Izraelio perspektyvoje.

vartojamų sąvokų rinkinys („rasti, malonė, Dievas“) vienoje frazėje yra sutinkamas tik Pr 6:8 tekste, kalbant apie Nojaus išrinkimą: *Nōe de heuren charin evantion kyriou tou theou* („o Nojus rado malonę akivaizdoje Viešpaties Dievo“). Tad galima pagrįstai teigti, jog Lukas Apreiškimo pasakojime tikslingai siekia skaitytojų parodyti tam tikrą ryšį tarp Nojaus ir Marijos.

Tai, kad su Nojumi Lukas sieja ne tik Mariją, bet ir Zachariją bei Elzbieta, rodo, kad abiejų Apreiškimo pasakojimo dalių personažai savaip atspindi Nojaus sandoros reikšmingumą evangelinio pasakojimo požiūriu. Tvano įvykis ir Nojaus sandora bibliniame pasaulyje žymi lūžio tašką: senojo pasaulio pabaigą ir naujos eros pradžią. Tokią šios sandoros traktuotę akivaizdžiai pabrėžia ir aliuzijos į Nojų bei Tvaną Išėjimo knygos pasakojime (pažymėtina, kad Išėjimo įvykio kulminacija taipogi laikytina sandora prie Sinajaus kalno). Tad ir Luko tekste aliuzijos į Nojaus figūrą bei sandorą gali būti suprantamos kaip tam tikras Apreiškimo įvykio (Lk 1:5-56) interpretavimo būdas: galima pagrįstai teigti, kad Lukas būtent tokiu būdu mėgina parodyti, kad tai, kas vyksta su Zachariju, Elzbieta ir Marija, yra dviejų epochų sandūros metas, žymintis vienos eros pabaigą (ypač, jei Zacharijas, Elzbieta ir Jonas Krikštytojas traktuojami kaip „Pirmosios“ sandoros atstovai) ir tuo pat metu – naujos eros pradžią (traktuojant Mariją ir Jėzų kaip Naujosios sandoros pradininkus).³⁶²

Panašią Nojaus sandoros teologinę „naujo išsipildymo“ trajektoriją įmanoma užčiuopti jau ST naratyvuose. Galima teigti, kad būtent Mozė, kaip Išėjimo knygos pasakojimo veikėjas, daugeliu atžvilgiu yra panašus į Nojų:³⁶³

- a) Izraelitų vaikų išmetimas į Nilą (žr. Iš 1:22) gali būti traktuojamas kaip tam tikra Tvano įvykio miniatiūra.³⁶⁴
- b) Tiek Nojus, tiek Mozė yra išgelbstimi „arkoje“ (tas pats terminas *tēbāh* yra vartojamas tiek Tvano, tiek Išėjimo knygos pasakojimuose,³⁶⁵ o daugiau niekur kitur Biblijoje nesutinkamas).
- c) „Arkos“ darymas/statymas Pr 6:14 ir Iš 2:3 veiksmų eiliškumo, kalbos stiliaus ir žodyno požiūriu aprašytas labai panašiai:

tēbah ... gōper ... wēkāpārtā bakḡōper (Pr 6:14)

tēbat gōme' wattaḥmērāh bahēmār (Iš 2:3)

³⁶² Pats Jėzus šią epochų sandūrą pabrėžia kalbėdamas apie Joną Krikštytoją: „tarp gimusių iš moters nėra didesnio už Joną, bet ir mažiausias Dievo karalystėje – didesnis už jį“ (Lk 7:28). Jonas Krikštytojas yra laikytinas teologine ankstesniųjų sandorų kulminacija. Tačiau kiekvienas Naujosios sandoros dalyvis jį neprilygstamai pranoksta.

³⁶³ Žr. Kraus, „God's Covenant: Old and New Testaments,“ 81.

³⁶⁴ Svarbu ir tai, jog vienas iš pagrindinių Dievo rūpesčių Tvano įvykyje yra išsaugoti gyvosios kūrinijos atstovus, kad per juos būtų inauguruota jau potvaninė kūrinija. Tad tiek Tvano, tiek Išėjimo įvykiuose vaisingumo ir palikuonių tema (ataidinti Apreiškimo pasakojime Lk 1:5-56) yra esminė.

³⁶⁵ Tvano pasakojime (Pr 6-9) terminas čia vartojamas net 26 kartus. Taip pat žr. Iš 2:3.5.

arką ... [medžio] *gofer* ... ir išdervavo derva (Pr 6:14)

arką papiruso ir išbitumavo bitumu (Iš 2:3)

Kita vertus, paties Tvano, kaip kataklizminio įvykio požįriu, galima įžvelgti panašumus tarp Pr 6-9 aprašyto Tvano ir perėjimo per Nendrių jūrą (žr. Iš 15). Faraono kariuomenė paskęsta vandenyse (kaip sugadinta kūrinija Tvane), o Mozė ir izraelitai (kaip anuomet Nojus) šiuos vandenius pereina saugiai. Kaip anuomet per Nojų po Tvano prasidėjo nauja žmonijos era, taip dabar, po perėjimo per Nendrių jūros vandenius, prasideda nauja Izraelio era.

Prie Tvano įvykio grįžtama ir vadinamojo Amžinosios taikos sandoros (žr. Iz 54) teksto centrinėje dalyje. Elzbietos Marijai skirtu Lk 1:42 palaiminimo požįriu pažymėtina, kad šis Izaijo orakulas irgi pradedamas vaisingumo bei palikuonių tematika (vv.1-5). Viešpats per pranašą vv.9-10 sako:

Kadangi tai man - [kaip] vandenys Nojaus:

*kaip prisiekiau [susilaikyti] nuo užplūdinimo Nojaus vandenų and žemės,
taip prisiekiau [susilaikyti] nuo pykimo ant tavęs ir nuo priekaištavimo tau.*

Kadangi kalnai [gali] trauktis ir kalvos svyruoti,

*bet mano ištikimoji meilė nuo tavęs nesitrauks ir sandora taikos nesusvyruos,
sako pasigailintis tavęs Viešpats.*

Tvano pasakojime (Pr 9:16) minima „amžina sandora“, o Izaijas šį pavadinimą pakeičia, vadindamas ją „taikos sandora“. Tai, viena vertus, gali būti susiję su „lanko padėjimo į debesį“ simbolika Pr 9:13,³⁶⁶ o kita vertus – su vv.15-17 orakulo dalimi, kurioje nuskamba pažadas, kad „joks ginklas, sukurtas užpulti tave, nebus sėkmingas“.

Luko evangelijos naratyvo dinamikos požįriu Apreiškimo pasakojime šią išgelbėjimo tematinę liniją galima interpretuoti ir sinkrizės principu, lyginant Zachariją bei Elzbietą su Marija kaip, atitinkamai, pirmųjų Izraelio sandorų ir Naujosios sandoros atstovus. Evangelijoje galima įžvelgti ne tik šių dviejų „išgelbėjimų“ sandūrą, bet ir tarpusavio papildomumą. Pirmosios sandoros išgelbėjimo kulminacijos vizija susijusi su Eliju (Jonu Krikštytoju?) – tai Viešpačiui tinkamos tautos parengimas pirmiau nei ateis „ta didinga ir baisi diena“, kad atėjęs Viešpats neištiktų „viso krašto pražūtį“ (Mal 3:22-23). Naujosios sandoros kulminacija – tai pats Jėzus, „nes jis išgelbės savo tautą iš jų nuodėmių“ (Mt 1:21). Tačiau šios dvi sandoros Luko evangelijoje tampa tarpusavyje susijusios: be Naujosios sandoros Pirmoji taptų betikslė; be

³⁶⁶ „Lankas“ šiuo atveju suprantamas tiesiogine hebrajiško žodžio prasme – kaip karo įrankis, kurį Dievas, žadėdamas niekada daugiau nesunaikinti žmonijos, „padeda“.

Pirmosios sandoros Naujoji prarastų savo esmę, nes Lukui Naujoji sandora pirmiausia yra Dievo pažadų, duotų Izraeliui, išpildymas Jėzuje Kristuje.

Reikšminga tai, kad tiek Tvano, tiek Apreiškimo pasakojimuose neminima, *dėl kokios priežasties* Nojus ir Marija „rado malonę“ pas Dievą.³⁶⁷ Tokiu būdu abiejuose pasakojimuose pabrėžiama maloninga Dievo iniciatyva. Evangelistas, reikšmine fraze leidęs skaitytojui užčiuopti ryšį tarp Nojaus ir Marijos figūrų, tuo pačiu skatina ir skaitytojo lūkestį. Nojus buvo išrinktas tam, kad per jį būtų išgelbėta žmonija. Jei Marija išrinkta tokiu pat būdu – kaip ji susijusi su išgelbėjimo tematika? Tokio lūkesčio sužadinimas gali būti strateginis paties Trečiosios evangelijos autoriaus sprendimas. Taip skaitytojas ruošiamas palankiam ir entuziastingam žinios apie būsimą Jėzaus gimimą priėmimui: dėl pirmiau sukulto lūkesčio tikėtina, kad skaitytojas traktuos Jėzaus gimimo pažadą kaip tam tikrą lūkesčio „išsipildymą“.

4.1.3. Aliuzijos į Abraomo sandorą Lk 1:6.55

Panašiai, kaip ir Nojaus sandoros pasakojime, Dievo sandoros su Abraomu naratyvas irgi apima kelis sandorinio santykio kūrimo ir apibrėžimo etapus: Pr 12:1-3 tekste išsakomas trilypis sandorinis pažadas; Pr 15 pasakojimas laikytinas sandoros ratifikavimo įvykiu; galiausiai Pr 17 tekstas gali būti traktuojamas kaip sandoros patvirtinimas po Pr 16 įvykių sukeltos krizės. Abraomą galima laikyti potvaninio kūrinių atnaujinimo istorijos (Pr 6:9-11:32) kulminacija, kaip kad Nojus gali būti traktuojamas kaip kulminacinė prieštvaninės kūrinių istorijos (Pr 1:1-6:8) figūra.³⁶⁸ Biblinėje perspektyvoje Nojaus ir Abraomo tobulo sūšauka pabrėžiama ir tuo, kad Nojus yra dešimtosios kartos po Adomo, o Abraomas – dešimtosios kartos po Nojaus atstovas.³⁶⁹ Vis dėlto, Abraomas yra laikytinas ne tik potvanine prieštvaninio tobulo paradigmos kartote, bet ir naujos Dievo iniciatyvos figūra: Dievas iš jo kildins naują tautą, kuri taps palaiminimu visoms tautoms.³⁷⁰ Lukui tai gali būti teologinis motyvas, leidžiantis Abraomą sieti tuo pat metu su Zachariju ir Elzbieta (tobulo kartotės požiūriu) bei Marija (Dievo veikimo naujumo požiūriu). *Magnificat* giesmėje Dievo veikimas, apie kurį kalbama Apreiškimo

³⁶⁷ Nojaus atveju, jau kitame sakinyje (v.9) sakoma, kad jis „buvo teišis ir doras savo kartoje“. Tačiau svarbu tai, jog šis apibūdinimas nenurodomas kaip Nojaus išrinkimo priežastis. Netgi atvirkščiai – 7:1 tekstas sako, kad būtent tai, jog Dievas atpažino Noją kaip „teišis Jo akivaizdoje“, ir tapo paties Nojaus ir jo šeimos išgelbėjimo priežastimi. Žr. diskusiją: Thomas Lane, *Luke and the Gentile Mission: Gospel Anticipates Acts*, EUSS XXXIII, Theology 571, (New York: Peter Lang, 1996) 61.

³⁶⁸ Žr. Waltke ir Yu, *Old Testament Theology* 307-308.

³⁶⁹ Žr. Joseph Blenkinsopp, *Creation, Un-creation, Re-creation: A discursive commentary on Genesis 1-11*, (London: T&T Clark, 2011) 173.

³⁷⁰ Žr. Waltke ir Yu, *Old Testament Theology*, 306.

pasakojime, traktuojamas kaip Dievo pažadų Abraomui (Pr 12, 15 ir 17) prisiminimas³⁷¹ bei išpildymas.³⁷²

Sandorinių paralelių atžvilgiu reikšmingas ir Lk 1:6 pabaigoje vartojamas terminas *amemptoi* (pažodžiui: „nepriekaištingi, be priekaišto“). Būtent šiuo žodžiu Pr 17:1 apibūdinamas Abraomo ir Viešpaties ryšys, kuris tampa patriarcho sandoros su Dievu prielaida (žr. v.2).³⁷³ Kita vertus, jau minėtos nevaisingumo dramos atžvilgiu taipogi reikšminga galima sąsaja su Jobo knyga, kurioje šis terminas vartojamas net 11 kartų (1:1.8, 2:3, 4:17, 9:20, 11:4, 12:4, 15:14, 22:3.19, 33:9), knygos prologe autoritetingai patvirtinant ir vėliau vis dramatiškiau atskleidžiant Jobo nepriekaištingumo bei jo patiriamos kančios nesuderinamumą.

Zacharijo ir Elzbietos sąsaja su Jobo figūra negatyvia prasme irgi gali būti siejama sandoros požiūriu. Tarp Jobo ir Dievo nėra sandorinio ryšio, todėl dar reikšmingesnė tampa jo ištikimybė Dievui, nors pats Dievas ir nėra sandoriškai įsipareigojęs Jobo ginti ar jį saugoti. Tačiau Lukas, pristatydamas Zachariją ir Elzbieta, pasirenka būtent šį – tokį reikšmingą Jobo knygoje – terminą, apibūdindamas jų ištikimybės Dievui tobulumą. Tai galėtų būti interpretuojama kaip tam tikra sandorinio Zacharijo ir Elzbietos ryšio su Dievu „neveiksnų“ apraška: nepaisant išskirtinės ištikimybės sandoriniam ryšiui, Zacharijas ir Elzbieta dramatiškai nepatiria šio santykio pilnatvės panašiai kaip Jobas, kuris, pasižymėdamas tokiu pat ryšio su Dievu tobulumu, biblinio pasakojimo nuoseklumo požiūriu net nepatyrė, kas yra sandorinis Dievo santykis su žmogumi.

Dramatiškos „nesandoriškumo“ (t. y. tobulo sandorinių pareigų vykdymo nepatiriant sandorinio ryšio pilnatvės vaisių) krizės atomazga pirmojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje pasiekama Lk 1:24-25. Čia Dievo per angelą duotas pažadas ne tik įvykdomas, bet ir interpretuojamas. Elzbietos frazė v.25 *epeiden afelein oneidos mou* („pažvelgė, kad atimtų paniekinimą mano“) konteksto ir vartojamo žodyno požiūriu yra akivaizdi aliuzija į Pr 30:23 Rachelės tariamus žodžius: *afeilen ho theos mou to oneidos* („atėmė Dievas mano paniekinimą“). Kita vertus, nemažiau svarbios Lk 1:27 sąšaukos išryškėja ir 1Sam 17:36 bei Iz 25:8 atžvilgiu. Jei sėkmingo iki tol nevaisingos moters pastojimo kontekste „paniekinimo atėmimas“ gali būti interpretuojamas kaip asmeninis įvykis, tai šio „paniekinimo“ universalizavimo trajektorija reikšmingai išplatėja 1Sam 17:36 (čia paniekinimas atimamas jau nuo viso Izraelio, nors dar gana lokaliu masteliu) ir Iz 25:8 (kur sakoma, kad Viešpats atims savo tautos paniekinimą „nuo visos

³⁷¹ Žr. diskusiją: Bock, *Theology* 292-297; Herter, *Abrahamic Covenant* 45-48.

³⁷² Žr. Alistair I. Wilson, „Luke and the New Covenant: Zechariah's Prophecy as a Test Case,“ in *The God of Covenant: Biblical, Theological, and Contemporary Perspectives*, ed. Jamie A. Grant ir Alistair I. Wilson, (Leicester: Apollos, 2005) 170-171.

³⁷³ Nemažiau reikšminga ir tai, kad į angelo pažadą vv.13-17 Zacharijas atsiliepia būtent cituodamas Pr 18:11 (taip siedamas savo ir patriarcho šeimos situacijas).

žemės“). Dėl Luko pasirinkto žodyno šių tekstų sugretinimas išryškina Elzbietos interpretacijos („šitai *man* padarė Viešpats <...> kad atimtų *mano* paniekinimą“) ribotumą. Tai, ką Dievas nusprendė įvykdyti per Zachariją ir Elzbietą, ženkliai pranoksta vien jų šeimos ribas. Evangelistas skaitytojui Elzbietą rodo kaip Izraelio, pagaliau patiriančio Dievo sandorinio ryšio atnaujinimo pilnatvę, provaizdį. Kita vertus, Marijos *Magnificat* giesmėje tariamas „man“ (v.49) yra visai kitoks nei v.25 Elzbietos. Čia pirmojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje atvertą universalumą papildė sandoros teologijos motyvai (žr. *epoiēsen megala* sandorines sąsaukas Įst 10:21, 11:7; Ps 106:21).

Kalbėdamas su Izaoku Pr 26:5 Dievas Abromui duotąją priesaiką pažada ištesėti dėl to, kad Abraomas vykdė Jo įsakymus (gr. *entolas*) ir nuostatus (gr. *dikaiōmata*): tie patys terminai vartojami Lk 1:6b, apibūdinant Zacharijo ir Elzbietos ištikimybę sandoriniam ryšiui su Dievu. Sąsaukos su Abraomo tradicija išryškėja ir antrojoje Apreiškimo pasakojimo dalyje, kuomet *Magnificat* giesmę Marija v.55 užbaigia Dievo pažadų patriarchams (žr. Pr 17:7, 18:18, 22:17) priminimu. Čia vartojama frazė „Abraomo sėkla“ gali būti siejama su Pr 17:9 tekstu.

Žvelgiant iš Dievo sandoros su Abraomu „žingsnių“ perspektyvos pažymėtina tai, kad Pr 12:1-3 išskirtinis Dievo santykis su Abraomu nusakomas ne sandorine, bet palaiminimų forma, o vėlesniame pasakojime minimi trys sandoriniai įvykiai (15, 17, 22:15-18) gali būti laikomi šio „programinio“ teksto tąsa ir plėtote.³⁷⁴ Tokia Abraomo sandorinio santykio su Dievu apibūdinimo dinamika svarbi ir Luko evangelijos požiūriu. Vaikystės pasakojime (Lk 1-2) nėra sandoros įvykio, tačiau (kaip ir Abraomo atveju) Aplankymo scenoje Elzbieta, paženklinta Šventosios Dvasios autoritetu, išsako pažadus bei palaiminimus, kurie evangeliniame naratyve yra susiję ir su pasakojimo „dabartimi“ (t. y. Marijos bei jos būsimo kūdikio charakterizavimu) ir su jo „ateitimi“ (anticipuojant teologinę Naujosios sandoros kulminaciją, įvyksiančią Paskutinės Vakarienes metu).

Reikšminga ir tai, kad Pr 15 pasakojamos sandoros metu Abraomas dar neturi vaikų. Todėl ši sandora aprėpia ne tik Izaoką, bet ir visus Abraomo palikuonis. Tai reiškia, pvz., kad Išmaelis, kaip Abraomo palikuonis, yra *tik* Pr 15 sandoros dalininkas (tiek Pr 17:18-21, tiek ir Pr 22:2.12.16 pabrėžtinai tvirtinama, kad jis nėra šių sandorų paveldėtojas).³⁷⁵ Vėlgi, šis Pr 15 sandoros universalumas yra svarbus galimos aliuzijos į Marijos figūrą požiūriu. Juk Mariją, kaip Izraelio personifikaciją, galima interpretuoti ir ekleziologine prasme: jos „iščių vaisius“ gali tapti nuoroda ne tik į Kristų, bet ir į kiekvieną, kuris per Jėzų Kristų „gims naujai“ Bažnyčioje.

³⁷⁴ Žr. Hahn, *Kinship by Covenant* 102.

³⁷⁵ Žr. diskusiją: Desmond T. Alexander, „Abraham Reassessed Theologically: The Abraham Narrative and the New Testament Understanding of Justification by Faith,“ in *He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12-50*, ed. Richard S. Hess, Gordon J. Wenham, ir Philip E. Satterthwaite, (Carlisle: Paternoster, 1994) 14.

Galima pagrįstai teigti, kad patriarcho šeimos kūrimo įvykis Abraomo ciklo kontekste ženklina Dievo santykio su Abraomu naujumą (būtent taip reikia interpretuoti Abraomui skirtą dievišką kvietimą palikti savo tėvo namus Pr 12:1). Lukui, jo raštijos kontekste, tai leidžia jau Apreiškimo pasakojime skatinti atidų skaitytoją užčiuopti ekleziologines Kristaus įvykio implikacijas. Abraomo šeimyna, ją laiminsiančioms tautoms dovanota kaip galimybė pačioms patirti Dievo palaiminimą (Pr 12:3), Lukui nesunkiai gali tapti ekleziologiniu Kristaus įkurtos mokinių bendrijos provaizdžiu.³⁷⁶

Lukas Apreiškimo pasakojimo įvykius su Abraomo sandoros pasakojimu galimai sieja akcentuodamas ir patriarcho dramos giją: kaip Abraomas gali būti tikras, jog Viešpats, nepaisant visų kliūčių, duos jam palikuonį (žr. Pr 15)? Šia prasme Trečiosios evangelijos autoriui būtent Jėzus yra sandoriniuose pažaduose minimas palikuonis, nuo kurio priklauso visi kiti Dievo pažadai Abraomui: jei nebus palikuonies, tuomet nebus ir Tautos, o Dievo sandora su Abraomui baigsis Abraomui mirus. Dėl to Abraomą galima laikyti Izraelio „protėviu“. Platesnė senatestamentinė perspektyva leidžia suvokti, jog Abraomui žadėtasis palikuonis yra ne tik Išmaelis, bet ir ištikimasis sandoriniams pažadams Izraelis, kurio nepajėgė palaužti netgi tremties katastrofa (Iz 1:25; Eze 22:20-22; Mal 3:3).³⁷⁷ Luko evangelijoje „Abraomo palikuonies“ metafora atitinka šią senatestamentinę plėtotę: kadangi Jėzus akivaizdžiai tvirtina, jog buvimą Abraomo palikuonimi apsprendžia ne kraujo ryšys (žr. Lk 19:9), čia galima išvelgti užuominą, jog tikrieji Abraomo palikuonys yra tie, kurie tikėjimu atsiliepia į visoms tautoms skelbiamą Evangeliją (žr. Lk 21:24, 24:47).

Prašydamas iš Viešpaties ženklą (žr. Pr 15:8) Abraomas nediskredituoja savęs. Jam (panašiai kaip Marijai) esmiškai naujas Dievo veikimas kelia *supratimo* klausimą. Kita vertus, Zacharijui (žr. Lk 1:18) tapatinimasis su patriarcho šeimos situacija (žr. Pr 17:17, 18:11) tampa netikėjimo išraiška, nes tai, kas vyksta Apreiškimo pasakojime, nebėra buvusios Izraelio istorijos kartotė. Tai naujo Dievo įsiveržimo į žmonijos istoriją etapas, kuris reikalauja ir naujo atliepo. Luko žvilgsniu tokį atsakymą Dievui Apreiškimo pasakojime duoda būtent Marija. Izraelio provaizdžių plotmėje tokia Zacharijo ir Marijos perskyra yra labai reikšminga. Zacharijo atsakymas atspindi Pirmojo Izraelio tikėjimo Dievo veikimu per Kristų krizę Luko evangelijos ir Apaštalų darbų knygos pasakojime. Kita vertus, klusnumu į Dievo kvietimą atsiliepusi Marija tampa „atkurtojo“ Izraelio – Bažnyčios – atliepo į Dievo veikimą provaizdžiu.

Pažymėtina ir tai, kad Abraomas, nors ir būdamas šios sandoros atstovu, pats pilnai nepatiria dieviškų sandoros pažadų išsipildymo visumos. Dėl to sandoros įpareigojimai (drauge

³⁷⁶ Ypač garsieji „žmonos-sesers“ epizodai (Pr 12:10-20; 21:1-18) liudija, kad Abraomo Dievas yra ne vietinis šeimos dievaitis, bet geografinės bei politinės ribas visuotinė galybė pranokstantis Dievas.

³⁷⁷ Žr. Redd, „The Abrahamic Covenant“, 140.

su pažadų tęstinumu) galioja ir jo palikuonims. Žvelgiant iš Apreiškimo pasakojimo perspektyvos, tiek Zacharijas su Elzbieta, tiek Marija irgi yra Abraomo palikuonys, su kuriais galima sieti tolimesnę Abraomo sandoros plėtotę. Vis dėlto, Luko požiūriu, nors Zacharijas ir Elzbieta išpildė įsaką „nepriekaištingai vaikščioti Viešpaties akivaizdoje“, tačiau, laisvu Dievo pasirinkimu, naujasis Jo plano etapas susiejamas su Marija, kuri (skirtingai nei Zacharijas) į šį kvietimą atsiliepė tikėjimu.³⁷⁸

Priminimas, kaip Viešpats yra laiminęs Abraomą praeityje (Pr 15:7), gali būti laikomas sandorinėms ceremonijoms būdingu *istoriniu prologu*.³⁷⁹ Tai, vėlgi, primena Apreiškimo pasakojimo dinamiką: Zacharijas ir Elzbieta (kaip ankstesnio Dievo veikimo personifikacija) naratyve pristatomi anksčiau už Mariją, kuri anticipuoja naują – Izraelio atkūrimo – laikotarpį. Šiame kontekste ypač reikšmingai skamba Pr 17 pasakojimas apie Pr 15 ratifikuotos sandoros patvirtinimą ir atnaujinimą. Abraomo ir Saros mėginimas „parūpinti“ žadėtąjį palikuonį savo jėgomis (Pr 16) čia traktuojamas kaip nesėkmė (nors Išmaeliui suteikiamas išskirtinis Viešpaties palaiminimas). Apreiškimo pasakojimo perspektyvoje nesunku išvelgti paralelę tarp Abraomo ir Saros bei Zacharijo ir Elzbietos situacijų. Lukas galimai vaizduoja Joną kaip išskirtinai Dievo palaimintą Pirmojo Izraelio palikuonį, tačiau sandorinių pažadų atnaujinimas ir perdavimas įvyks ne per jį, bet per Marijos „iščių vaisių“.³⁸⁰

Sandoriniame Pr 17:6.16 tekste minimi karališki palikuonys. Šiame kontekste „didžio vardo“ pažadą galima suprasti kaip tam tikrą naratyvinę programą, skatinančią skaitytojo lūkestį, jog iš Abraomo kils karališkoji giminė. Tikėtinas tokios naratyvinės programos tikslas – akcentuoti Dovydo giminės svarbą ir dieviškąjį jo išrinkimą.³⁸¹ Atkreiptinas dėmesys ir į tai, kad terminą *megas* („didis“) vartoja angelas Gabriėlius, kalbėdamas apie būsimuosius Elzbietos ir Marijos kūdikius (Lk 1:15.32). Jono atveju frazė *estai megas enōpion kyriou* („bus didis akivaizdoje Viešpaties“) apibūdina jo santykį su Dievu (žr. 2Kar 5:1). Tačiau Jėzaus atveju absoliuti formulė *houtos estai megas* („šitas bus didis“) apibūdina Jėzaus identitetą: tai dieviškas (žr. *megas* vartoseną Įst 7:21, 10:17 etc.) ir karališkas (žr. 2Kar 18:19; Ezr 4:10, 5:11; Jdt 2:5 etc.) titulas. Ne mažiau reikšmingas ir pirmasis *Magnificat* giesmės veiksmazodis *megalynō* („aukštinti, skelbti didybę, daryti didį“) – būtent šis žodis vartojamas Pr 12:2 antrojo dieviško pažado Abraomui tekste. Šis veiksmazodis sutinkamas ir Dovydo sandoros kontekste (žr. 2Sam 7:22.26).

³⁷⁸ Panaši mintis išryškėjo ir analizuojant Pr 30:2 sąšaukas su Lk 1:42 tekstu: Izraelio vaisingumas priklauso ne nuo jo paties nuopelnų ar išmonės, bet tik nuo Dievo.

³⁷⁹ Žr. tokios prologus Dievo sandorose su Moze (Įst 1:1–4:43) ir Dovydu (2Sam 7:8).

³⁸⁰ Įtampos tarp Dievo *ištikimybės* seniesiems pažadams ir Jo *naujo* veikimo paralelę su Apreiškimo pasakojimo įvykiais pabrėžia ir tai, kad, viena vertus, Pr 17:1 Viešpats kviečia Abraomą „nepriekaištingai vaikščioti jo akivaizdoje“ (žr. Lk 1:6b), bet, kita vertus, sandoriniu ryšiu inicijuojamą naują atspindi Abraomo vardo keitimas Pr 17:5, kurį J. Redd traktuoja kaip naują Abraomo „kūrimą“, susijusį nauju Išgelbėjimo istorijos etapu. Žr. Redd, „The Abrahamic Covenant“, 136.

³⁸¹ Žr. Hahn, *Kinship by Covenant* 108.

Juolab, kad dieviškasis „didžio vardo“ dovanos pažadas hebrajiškame tekste yra pakartojamas ir Dovydo sandoros kontekste (2Sam 7:9).

Abraomo ciklo naratyve Pr 12:1-3 ir 22:15-18 perikopės formuoja aiškią inkliuziją, kuria literatūriškai akcentuojama kulminacinė Abraomo gyvenimo pasakojimo pabaiga.³⁸² Reikšminga tai, kad šis tekstas yra vienintelis atvejis visoje Penkiaknygėje, kai Dievas prisiekia patriarchui. Todėl būtent Pr 22:15-18 tampa atskaitos tašku gausioms biblinėms aliuzijoms apie Dievo priesaiką (ar prisiektą sandorą) patriarchams. Taigi, ko gero ir *Magnificat* tekste esanti nuoroda į tai, ką Viešpats „yra kalbėjęs <...> Abraomui“ (žr. *laleo* – „kalbėti“ – Lk 1:55 ir Pr 18:19), kreipia skaitytoją būtent į trečiosios Abraomo sandoros įvykį. Šios sandoros reikšmingumą pabrėžia ir tai, kad, po Sinajaus sandoros sulaužymo auksinio veršio apostaze, Iš 32:13 Mozė, siekdamas numalšinti Viešpaties pyktį, apeliuoja būtent į šią Jo priesaiką Abraomui.³⁸³

Pr 22:15-18 tekste nevartojamas terminas „sandora“, tačiau veiksmazodis „prisiekti“ (heb. *šābaʿ*; gr. *omnyō*) Pakartoto Įstatymo knygoje tampa kone teologiniu refrenu, kalbant apie „sandorą su jūsų tėvais, kurią Viešpats jiems prisiekė“ (žr. Įst 4:31, 7:12, 8:18; žr. 31:20). Būtent taip Abraomo sandora minima ir *Benedictus* giesmėje (Lk 1:73). Todėl remiantis trečiosios Abraomo sandoros tekstu galima pagrįstai teigti, jog Apreiškimo naratyve Marijos „iščių vaisiaus“ (kaip deuteronomistinės Sinajaus sandoros plėtotės) pažado išsipildymas yra traktuotinas kaip Dievo priesaikos Abraomui (Pr 22:15-18) ištesėjimas.³⁸⁴

4.1.4. Aliuzijos į deuteronomistinę Sinajaus tradiciją Apreiškimo pasakojime

Kadangi sandora apsprendžia Izraelio, kaip tautos, išlikimą, tai reiškia, jog iš esmės Izraelio istorija yra besitęsiantis komentaras apie Dievo ir Tautos santykį bei tuos idealus, kuriems Izraelis, kaip „šventa tauta Viešpačiui“, save pašventė (Įst 7:6). Pats Sinajaus sandoros atnaujinimas vyksta jau besirengiant įžengti į Pažado žemę ir šio atnaujinimo esmė yra tėvų sudarytos sandoros įsipareigojimų prisiėmimas.³⁸⁵ Todėl reikšmingu Apreiškimo pasakojimo bruožu laikytina tai, kad Lukas, v.6b tęsdamas Zacharijo ir Elzbietos pristatymą, vartoja frazę *poreuomenoi en pasais tais entolais tou kyriou amemptoi* („eidami [pagal] visus įsakymus ir nuostatus Viešpaties, nepriekaištingai“). „Ėjimas“ (gr. *poreuomai*, heb. *hālāk*) yra viena iš pagrindinių

³⁸² Žr. Oswald Thompson Allis, „The Blessing of Abraham“ *PTR* 25, nr. 2 (1927) 271.

³⁸³ Galimo šio teksto ryšio su Apreiškimo pasakojimu požiūriu atkreiptinas dėmesys į frazės „atrasti malonę [pas Viešpatį, Viešpaties akyse]“ vartoseną Mozės užtarimo pasakojime (žr. Iš 33:13.16.17, 34:9). Juk būtent fraze „tu radai malonę pas Dievą“ angelas Gabrielius ragina Mariją nebijoti (žr. Lk 1:30).

³⁸⁴ Pažymėtina ir tai, jog daugelis mokslininkų sutaria, kad kai kurie Abraomo gyvenimo aspektai gali būti traktuojami kaip alegorinis jo palikuonių – Izraelio – gyvenimo provaizdis (pvz. Abraomo ir Izraelio gyvenimo Egipte paralelės). Kita vertus, galima pagrįstai teigti, jog trys Abraomo sandoros yra tampriai susijusios su trimis esminėmis Izraelio (Sinajaus, Horebo ir Dovydo) sandoromis.

³⁸⁵ Sacks, *Deuteronomy* 183.

biblinių „gyvenimo su Dievu, besilaikant Toros mokymo“ metaforų.³⁸⁶ Ši sendorinį įpareigojimą gražiai atspindi prasminis žaismas tarp „viso kelio“, kuriuo Viešpats vedė savo Tautą iš Egipto (Įst 1:31), ir „viso kelio“, kurį Viešpats dabar savo Tautai įsako (Įst 5:33). Nenuostabu, kad frazė *poreuomai en pasais tais hodois* [*kyriou*] („eiti visais Viešpaties keliais“) taip dažnai vartojama vadinamos deuteronomistinės istorijos naratyvuose.³⁸⁷ Būtent su šia „ėjimo keliu“ formuluote reikėtų sieti Lk 1:6 frazė *en pasais tais entolais* (žr. Įst 10:12, 11:22, 19:9, 30:16; Jer 7:23), kuria apibrėžiama Izraelio ištikimybė sendoriniam ryšiui su Dievu.³⁸⁸ Terminų *entolē* ir *dikaiōma* daugiskaitinių formų pora ypač dažnai vartojama deuteronomistinės teologijos tekstuose, siejant sendorinės ištikimybės reikalavimus Pakartoto Įstatymo knygoje (4:40, 5:31, 6:1-2.17, 7:11, 8:11, 10:13, 17:19, 27:10, 28:45, 30:10.16) bei jų nevykdymo (t. y. sandoros sulaužymo) sukeltą tremties katastrofą (žr. 2Kar 17:13.19.34.37). Šiuo požiūriu Zacharijo ir Elzbietos figūras Apreiškimo pasakojime galima sieti su „sendoriniam santykiui ištikimo“ Izraelio provaizdžiu, kuris įgauna ypatingai dramatišką potekstę dėl šios tobula sendorine ištikimybe gyvenančios poros nevaisingumo.

Tikėtina, kad Elzbietos ir Marijos priešpastatymas vaisingumo požiūriu yra Luko naratyvinės strategijos dalis. Juk Lk 1:42 frazė *ho karpos tēs koilias* yra ypatingu būdu susijusi su Sinajaus sandoros palaiminimų bei prakeikimų formuluote (žr. Įst 7:13, 28:4.11.18.53, 30:9). Todėl kalbėjimas apie Mariją bei Zachariją su Elzbieta, tos pačios Sinajaus sandoros kontekste, neišvengiamai provokuoja šių dviejų naratyvinių polių lyginimą tarpusavyje. Zacharijas su Elzbieta – tobuli Sinajaus sandoros įsakymų ir nuostatų vykdytojai. Tačiau jie ir tepasiekia – nors ir tobulą, bet vis dėlto – tik šios sandoros pažadų išsipildymą. Kita vertus, nors apie Marijos tobulumą sandoros įpareigojimų vykdymo prasme (dėl pasakotojo pasirinktos Marijos pristatymo skaitytojui strategijos) skaitytojas nieko nežino, bet būtent ji iš Dievo malonės susilaukia Sinajaus sendorinius pažadus pranokstančių palaiminimų išsipildymo.

4.1.5. Apreiškimo pasakojimo aliuzijos į Dievo sandorą su Dovydu

Dovydo sprendimas pernešti Sandoros skrynią į Jeruzalę sietinas su Dievu, kaip Izraelio valdovo, galios ir prezencijos raiška: Viešpats, kaip karalius, sėdi ant kerubų virš skrynios, o pati skrynia suvokiama kaip dieviškojo sosto pakojis.³⁸⁹ Vis dėlto šis Sandoros skrynios pernešimo

³⁸⁶ Žr. Dominique Barthélemy, *God and His image: An Outline of Biblical Theology*, (New York: Sheed and Ward, 1966) 156.

³⁸⁷ Žr. Įst 1:31, 5:33, 10:12, 11:22, 19:9, 30:16 bei ypač svarbiame Sandoros atnaujinimo pasakojime Joz 24:17. Ši frazė taipogi tampa Izraelio ir Judėjos karalių vertinimo kriterijumi: 1Kar 2:3, 8:58, 11:38, 12:24, 16:26, 22:43; 2Kar 7:15, 21:21, 22:2.

³⁸⁸ Pažymėtina, kad Įst 11:22, 19:9 ir 30:16 tekstuose vartojama ir termino *entolē* daugiskaita (drauge su „paklusimo“, „vykdymo“ ir „įsiklausymo“ veiksmažodžiais), kurią galima laikyti sendorinių įpareigojimų nuoroda.

³⁸⁹ Žr. William J. Dumbrell, *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology*, (Exeter: Paternoster, 1984) 142-143.

įvykis glaudžiai susijęs su karaliaus Dovydo sumanymu Jeruzalėje Dievui pastatyti „namus“ (2Sam 7:2), į kurį Dievas atsiliepia pažadu, jog Jis pats pastatys Dovydui „namus“ (v.11). Nors pačiame tekste šis Dievo pažadas nėra įvardijamas kaip „sandora“, kitur biblinėje tradicijoje jis identifikuojamas būtent taip (2Sam 23:5; Ps 89:3.28.34, 132:12).³⁹⁰

Lukui Marijos asociacija su Sandoros skrynja gali būti svarbi būtent sąšaukos su dovydiškąja sandora požiūriu. Tai leidžia jam Mariją labai konkrečiai sieti su Dovydo „namų“ (t. y. dinastijos) pažado išsipildymu. Apreiškimo pasakojime Lukas akcentuoja ir 2Sam 7:4-7 pabrėžiamą nuostatą, kad tiek Dovydo, tiek Dievo „namų“ statybos iniciatyva priklauso išskirtinai Dievui.³⁹¹ Dovydui skirti sandoriniai pažadai (vv.9b-11), kurie gali būti traktuojami kaip jau įvykusi realybė ir kaip užuomina apie galimą ateitį,³⁹² Lukui (ypač dėl paskutiniojo – dinastijos – pažado) gali būti svarbūs hermeneutiniu požiūriu, siekiant atskleisti Izraelio praeities ir ateities sąlytį Apreiškimo pasakojime. Lygiai reikšminga ir užuomina apie kartų pasikeitimą vv.12-17. Apreiškimo pasakojime Lukas šią kartų kaitą galimai perkelia į makro lygmenį, atskleisdamas senatestamentinės ir naujatestamentinės epochų kaitą. Tokia slinktis, remiantis 2Sam 7 pasakojimu, gali būti siejama su Dievo pažadų įvykdymu naujojoje Izraelio kartoje, kurią evangelistas sieja su Marijos personažu. Panaši perspektyvos plėtotė tikriausiai glūdi ir Dovydo sandoros tekste: terminas *tōrāh* keblioje v.19 frazėje *w'zō't tōra't hā'ādām* gali būti siejamas tiek su „matymu“,³⁹³ tiek su „mokymu“.³⁹⁴ Tikėtina, kad žodis *tōrāh* šioje frazėje turi būti traktuojamas kaip nuoroda į įstatyminę tikrovę. Šią frazę siūlydamas versti „tai chartija žmonijai“ W. Kaiser tiksliai apibūdina šio teksto svorį,³⁹⁵ interpretuojant Dievo Dovydui duotų pažadų įtaką ne tik Izraeliui, bet ir visai žmonijai.

³⁹⁰ Žr. diskusiją: Joyce G. Baldwin, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary*, TOTC 8, (Leicester: Inter-Varsity Press, 1988) 213; David G. Firth, „Speech Acts and Covenant in 2 Samuel 7:1–17,“ in *The God of Covenant: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives*, ed. Jamie A. Grant ir Alistair I. Wilson, (Leicester: Apollos, 2005) 93–94.

³⁹¹ Taip, kaip Jeruzalės atidavimas į Dovydo rankas ir Sandoros skrynios pernešimui palankaus taikos meto suteikimas yra Dievo dovanos, taip ir sprendimas, kas ir kada statys Jam „namus“, priklauso tik Dievui. Žr. Dumbrell, *Covenant and Creation*, 148. Klausimą apie „namų“ statymą (2Sam 7:5) Dievas formuluoja pabrėždamas įvardį „tu“. Tai rodo, kad atmetama ne tiek pati „namų“ statymo idėja, kiek konkretus šių darbų vykdytojas: Dievui bus pastatyti „namai“, bet tą padarys ne Dovydas. Žr. Arnold A. Anderson, *2 Samuel*, WBC 11, (Dallas, TX: Word Books, 1989) 118.

³⁹² Žr. diskusiją: Oswald Loretz ir Roland E. Murphy, „The 'Perfectum Copulativum' in 2Sm 7,9–11“ CBQ 23, nr. 3 (1961) 294–295; Hans W. Hertzberg, *I & II Samuel: A Commentary*, OTL, (Philadelphia: Westminster Press, 1964) 286; Kyle P. McCarter, *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, 1st, AB 9, (Garden City, NY: Doubleday, 1984) 202.

³⁹³ Taip šią frazę verčia, pvz., A. Jurėnas: „tai parodei žmogui“. Panašios pozicijos laikosi ir Baldwin, *1 and 2 Samuel*, 217.

³⁹⁴ Taip šį terminą interpretuoja A. Rubšys: „tai yra mokymas žmonijai“ (Žr. ir LXX: *houtos de ho nomos tou anthropou*). Tokios pozicijos laikosi, pvz., Gentry ir Wellum, *Kingdom Through Covenant* 399.

³⁹⁵ Žr. Walter C. Kaiser, „The Blessing of David: The Charter of Humanity,“ in *The Law and the Prophets: Old Testament Studies Prepared in Honor of Oswald Thompson Allis*, ed. John H. Skilton, (Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1974) 314.

Šiuos Dievo pažadus Dovydui teisinga traktuoti kaip visų ankstesnių sandorinių Dievo pažadų kulminaciją, o drauge ir optimistinės ateities perspektyvos atvėrimą: Dievas ne tik *buvo* bei *yra*, bet ir *bus* ištikimas Dovydui ir jo palikuonims.³⁹⁶ Apreiškimo perikopėje Lukas akcentuoja šią „išsipildymo“ tikrovę, drauge pabrėždamas organišką bei esminį ryšį tarp ankstesnių Dievo sandorų su Izraeliu³⁹⁷ ir naujos sandorinės Dievo iniciatyvos, besiskleidžiančios Trečiosios evangelijos pradžios pasakojime.

Vis dėlto tolimesnis deuteronomistinės istorijos pasakojimas apie Dovydo dinastiją liudija, jog palaimos periodas truko neilgai.³⁹⁸ Tačiau netgi Karalystės skilimo krizė nepanaikina dovydiškosios sandoros pažadų tvėrmės. Dievas tvirtina, kad Jis liks ištikimas Izraeliui „dėl savo tarno Dovydo“ (1Kar 11:32.34). Nepaisant to, šiame kontekste nesunku užčiuopti potremtinės bendrijos nerimą: ar tai, kad tremtyje dovydiškoji dinastijos linija nutrūko, reiškia, jog Dievo pažadai nebegalioja (žr. Ps 89)?

Išryškėjęs Dievo sandoros su Dovydu sąlyginumas (dėl Tautos neištikimybės sandorai dovydiškoji dinastija neišliko) evangelistui Lukui Apreiškimo pasakojime leidžia vaisingai akcentuoti ir besąlyginę šios sandoros tikrovę: Dievas dovydišką dinastiją gali *atkurti* ateityje (kuri Apreiškimo pasakojime rodoma kaip jau besireiškianti evangelinė dabartis). Todėl ir Aplankymo scenoje įaustą „iščių vaisiaus“ metaforos sąšauką su Ps 132:11 tekstu galima laikyti evangelisto atliepu į Pirmojo Izraelio susirūpinimą dėl dovydiškos sandoros pažadų netekties (kurį naratyvine aliuzija galimai atspindi ir ilgalaikis Elzbietos nevaisingumas, Lk 1:25 traktuojamas kaip „paniekinimas tarp žmonių“). Tai, kas psalmėje išsakyta kaip nerimąstingas lūkestis, Apreiškimo pasakojime Elzbieta atpažįsta kaip džiugią tikrovę: Dovydui duotas „iščių vaisiaus“ pažadas ne tik galioja, bet ir jau pildosi! Aplankymo scenos sąšaukos su Ps 132 tekstu perspektyvoje išryškėja ir atsikartojančio Sandoros skrynios motyvo reikšmingumas. Kaip rūpinimasis Sandoros skrynios įkurdinimu (Ps 132:1-10) tapo palikuonies pažado Dovydui (vv.11-18) prielaida, taip Aplankymo scenoje Marijos (kuri galimai siejama su Sandoros skrynios simbolika) apsilankymo konkretumas žadina džiugią esminio dovydiškos sandoros pažado išpildymo nuojautą.³⁹⁹

³⁹⁶ Žr. Richard P. Belcher, „The Davidic Covenant,“ in *Covenant Theology: Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, ed. Guy Prentiss Waters, Nicholas J. Reid, ir Muether John R., (Wheaton, IL: Crossway, 2020) 172.

³⁹⁷ Šis glaudus ryšys su ankstesniosiomis sandoromis (jų neanuliuojant) yra laikytinas būdingu dovydiškos sandoros bruožu. Palikuonių pažadas pirmiausiai buvo skirtas Abraomui (žr. Pr 12:1-3, 15:5), todėl 2Sam 7:9-10 tekstas laikytinas būtent šio pažado atnaujinimu ir tęsia (žr. šio pažado išpildymo per Dovydo dinastiją nuorodų 1Kar 4:20.24-25.34 sąšaukas su Dievo pažado Abraomui formuluote Pr 12:2-3). Reikšmingos dovydiškos sandoros sąsajos ir su deuteronomistine Sinajaus sandoros tradicija (žr. Įst 28:1-14 palaiminimų išsipildymo aliuzijas 1Kar 4:25 tekste). Žr. diskusiją Palmer O. Robertson, *The Christ of the Covenants*, (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1987) 46-48.

³⁹⁸ Tą liudija pasakojimai apie anti-sandorinį Saliamono elgesį 1Kar 11:1-8.

³⁹⁹ Šios psalmės „aidą“ galima užčiuopti ir Zacharijo giesmėje, kur minimas „rago“ iškeldinimas Dovydo namuose (žr. Ps 132:17 ir Lk 1:69).

Apibendrinimas

Frazės *ho karpos tēs koilias* kaip sandorinės formulės teologinių implikacijų analizė Lk 1:42 tekste rodo, jog nepaisant senatestamentinių sandorų įvairovės keliamų sunkumų mėginant apibūdinti jų tarpusavio santykius,⁴⁰⁰ Trečiosios evangelijos autorius akcentuoja jų tęstinumą, pabrėždamas ankstesniųjų sandorinių pažadų galiojimą bei išsipildymą Izraelio istorijoje. Aliuzijų į pirmojo Izraelio sandorinius tekstus tyrimas leidžia teigti, kad, žvelgiant iš sandorinių pažadų perspektyvos ir remiantis Elzbietos bei Marijos kaip galimų „pirmojo“ ir „atkurtojo“ Izraelio personifikacijų teorija, esmine Aplankymo scenos funkcija galima laikyti *perėjimo* nuo Izraelio į Bažnyčią anticipaciją bei kvietimą skaitytojui užimti autoriaus siūlomą hermenutinę poziciją šio kritinio įvykio traktuotės atžvilgiu. Lukas išskirtinai pozityvia perikopės „atmosfera“ pabrėžia harmoningą šios slinkties pobūdį: sandoriniai pažadai, be jokios abejonės, yra skirti šių sandorų Izraeliui, tačiau šių pažadų išsipildymą pasakotojas sieja su „atkurtoju“ Izraeliu – Bažnyčia. Autoriaus pasirinkimas nuorodą į sandorinių pažadų kraitį pateikti aliuzija į sandorinius deuteronomistinės tradicijos palaiminimus skatina analizuoti frazės „iščių vaisius“, kaip palaiminimo formulės, teologines implikacijas.

4.2. Frazė *ho karpos tēs koilias sou* kaip sandorinio palaiminimo formulė Lk 1:42

Dėl tematinės ir leksinės sąsajos su Įst 28:3-4 sandorinio palaiminimo formule galima išvelgti daugialypes Elzbietos Marijai skirto v.42 palaiminimo teologines implikacijas. Įprastai Senovės Artimųjų Rytų sandorose (ne išimtis ir Sinajaus sandoros atnaujinimas Moabo lygumose) palaiminimai ir prakeikimai būdavo įtraukiami kaip sandorinės ištikimybės ir sandorinio ryšio bei dėl jo patiriamos gerovės išsaugojimo sąlyga.⁴⁰¹ Palaiminimai šiuose tekstuose funkcionuoja kaip skatinimas puoselėti ištikimybę sudarytai sandorai, nors automatiškai tokios ištikimybės negarantuoja.⁴⁰² Sinajaus sandoros atnaujinimo pasakojime Įst 27-30 tekstą galima laikyti vientisu funkcinio poskyriu,⁴⁰³ kuriame 27:1-13 iškilmingai vardijami sandoros nurodymai, 27:14–28:68 skelbiami sandoros palaiminimai ir prakeikimai, o 29-30 atnaujinama sandora. Ir nors šiame kontekste vardijami palaiminimai yra ištikimybės sąlyga susieti su Izraelio klusnumu Viešpačiui, Pakartoto Įstatymo knygoje niekuomet nekalbama apie tai, kad Viešpats, teisdamas Izraelį už jo neklusnumą, atsižadės savo meilės jam

⁴⁰⁰ Žr. diskusiją: McCarthy, *Old Testament Covenant* 85.

⁴⁰¹ Žr. Fensham, „Malediction and Benediction,“ 9.

⁴⁰² Negatyvia prasme to paties (tik grasinant prakeiksmu dėl sandoros sulaužymo) buvo siekiama ir prakeikimais, kurie skaičiaus ir detalumo požiūriu įprastai viršydavo palaiminimus. Žr. Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnB 21, (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963) 173.

⁴⁰³ Žr. Brevard S. Childs, *Exodus*, OTL, (London: SCM Press, 1974) 219; Clyde T. Francisco ir John Richard Sampey, *Introducing the Old Testament*, (Nashville: Broadman Press, 1977) 40; Robert L. Cate, *An Introduction to the Old Testament and Its Study*, (Nashville, TN: Broadman Press, 1987) 194.

(žr. Įst 30:2-6). Šiuo požiūriu sandorinių palaiminimų Įst 28 ir Elzbietos palaiminimo v.42 ryšys yra ypatingas: Apreiškimo pasakojimo autorius pabrėžia, jog Mariją Dievas išrenka vienašaliu savo sprendimu, o ne remdamasis kokiais nors jos nuopelnais. Todėl ir jai bei jos „iščių vaisiui“ skirtas palaiminimas (ypač įvertinant galimą Marijos ir „atkurtojo“ Izraelio sąsają) yra interpretuotinas kaip Dievo maloningumo apraiška. Marija ne tiek „įvykdo“ Sinajaus sandoros keliamus ištikimybės reikalavimus, kiek savo išrinktumu juos *pranoksta*. Lygiai reikšminga tai, kad Mariją šioje scenoje laimina būtent Elzbieta, kuri, drauge su Zachariju, gali būti laikoma idealiai ištikimo sandoriniam ryšiui su Dievu senatestamentinio Izraelio provaizdžiu.

Elzbietos, kaip palaiminimo teikėjos, figūrą šiame kontekste galima sieti su Moze, kuris Pakartoto Įstatymo knygoje ne tik „atsisveikina“ su Tauta, bet ir užtikrina sandorinio ryšio tęstinumą, paskirdamas Jozuę savo įpėdiniu. Šiuo požiūriu dvinaris v.42 palaiminimas įgauna ypatingą reikšmę: viena vertus, Mariją siejant su „atkurtojo“ Izraelio simbolika, galima joje išvelgti naują sandorinio ryšio tarp Dievo ir Jo Tautos etapą; kita vertus, dėl palaiminimo Marijos „iščių vaisiui“ testinumo teologinė gija praplečiama kristologine ir soteriologine Jėzaus įvykio dimensija. Aplankymo scenos autorius rodo, kad per Mariją Dievas nusprendė įvykdyti tokį didingą užmojį, jog jis tik istorine prasme gali būti siejamas su sandoriniais pažadais Pakartoto Įstatymo knygoje, o teologine prasme – neprilygstamai šiuos „pažadus“ *pranoksta*.

Galiausiai v.42 Marijos „iščių vaisiaus“ palaiminimas su deuteronomistine Sinajaus sandoros atnaujinimo tradicija gali būti siejamas ir sūnystės požiūriu. Moabo lygumose įvykęs Dievo ir jo Tautos sandoros atnaujinimas atveria Izraeliui šio buvimo „Dievo Tauta“ tikslą, kurį galima apibrėžti kaip dievišką sūnystę.⁴⁰⁴ McCarthy teisingai pastebi, kad Izraelis yra „tauta“ ne įprastiniu būdu, bet dėl Dievo valios ir Jo sprendimo, todėl šis sandorinis ryšys nuo paties Izraelio priklauso tik dalinai. Savąja Tauta juos padaro pats Jahvė, todėl Tauta negali šios savasties atsisakyti ar sunaikinti.⁴⁰⁵ Aplankymo scenos perspektyvoje dvinaris Elzbietos palaiminimas galimai apima būtent šias dvi plotmes: Naujosios sandoros Tautą simbolizuojantį Marijos klusnumą Dievo valiai ir sandorinės sūnystės slėpinį, atsiveriantį netikėtu „iščių vaisiaus“ palaiminimo pažado įvykdymu per „naują Jozuę“ – Jėzų.

4.2.1. Lk 1:42 palaiminimo struktūra ir biblinės sąsąukos

Dvinarė palaiminimo, kuriuo laiminami skirtingi adresatai, struktūra v.42 („palaiminta <...>, ir palaimintas <...>“) ST pavartota vos keletą kartų,⁴⁰⁶ o NT sutinkama tik

⁴⁰⁴ Žr. Hahn, *Kinship by Covenant*, 91; Robert Murray, *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*, (London: Sheed and Ward, 1992) 43.

⁴⁰⁵ Dennis J. McCarthy, „berit in Old Testament History and Theology“ *Biblica* 53, nr. 1 (1972) 72.

⁴⁰⁶ Žr. Pr 17:16 ir Įst 7:13 bei daigianarius palaiminimus Įst 28:3-6; Ps 115:12-18 (LXX 113:20-26).

šiam tekste. Sandoriniai palaiminimai Įst 7:13 ir 28:3-6 (ypač vv.3-4) į Lk 1:42 palaiminimą yra panašūs ne tik struktūros, bet ir turinio požiūriu. Izraeliui už klusnumą ir ištikimybę duodamas palaiminimo pažadas Įst 7:13 taip pat apima kelis adresatus, o į Marijai skirtą Elzbietos palaiminimą Lk 1:42 yra panašūs ir vartojamo žodyno bei formuluočių požiūriu:

- a) ir mylės tave, ir palaimins tave (gr. *eulogēsei se*), ir pagausins tave;
- b) ir palaimins gimdytinius iščių tavo (gr. *kai eulogēsei ta ekgona tēs koilias sou*);
- c) ir vaisių (gr. *karpos*) žemės tavo: javą tavo ir vyną tavo, ir aliejų tavo, ir bandas galvijų tavo, ir kaimenes avių tavo.

Antrajame palaiminimo pažado sande vartojamas terminas *ekgona* („gimdytiniai“) yra laikytinas artimu trečiajame sande vartojamo termino „vaisius“ (gr. *karpos*) sinonimu, todėl šį palaiminimo pažadą galima laikyti labai artima Lk 1:42 palaiminimo bibline paralele. Vis dėlto, vartojamo žodyno požiūriu dar artimesnę sąsają su Elzbietos palaiminimu galima įžvelgti Įst 28:3-4 tekste, kadangi čia (nors ir kalbant apie ateitį), kaip ir Lk 1:42, vartojamas būtent neveikiamosios rūšies perfekto dalyvis *eulogēmenos* (žr. Įst 7:13 vartojamą tiesioginės nuosakos būsimąjo laiko veiksmažodį *eulogēsei*):

- a) [būsi] palaimintas tu (gr. *eulogēmenos sy*) mieste ir palaimintas tu lauke;
- b) palaiminti gimdytiniai iščių tavo (gr. *eulogēmena ta ekgona tēs koilias sou*),
- c) ir pagimdytieji (gr. *genēmata*) žemės tavo: bandos galvijų tavo ir kaimenės avių tavo;
- d) palaiminti svirnai tavo ir palikuonys tavo;
- e) palaimintas tu įeidamas ir palaimintas tu išeidamas.

Šios biblinių tekstų sąšaukos atveria vaisingos evangelinio teksto interpretacijos galimybę: jeigu Lukas, remdamasis deuteronomistiniu sandorinių palaiminimų pažado tekstu, išties aprašo Elzbietos palaiminimą Marijai, tai dar kartą patvirtina teorijos apie Marijos, kaip Izraelio personifikacijos Aplankymo scenoje, tikėtinumą.

Vis dėlto, jeigu Mariją, dėl sandorinių palaiminimo pažadų sąšaukos su Lk 1:42 palaiminimo formule, galima laikyti Izraelio personifikacija, tuomet kyla klausimas, kokio būtent Izraelio personifikacija ji turėtų būti laikoma? Juk Apreiškimo pasakojimo kontekste Elzbieta irgi gali būti laikoma sandorinius įpareigojimus tobulai išpildžiusio Izraelio simboliu (žr. Lk 1:6-7). Net jei biblinių sąšaukų požiūriu vertiname kitas Biblijos moteris, į kurias buvo kreipiamasi formule „palaiminta tu“ (gr. *eulogēmenē sy*; žr. Rut 3:10; 1Sa 25:33; Jdt 14:7, 15:10) arba pabrėžiamas ypatingas jų palaimingumas kitų moterų atžvilgiu (žr. Ts 5:24 frazę *eulogētheiē en gynaixin*: „tebūna labiausiai palaiminta tarp moterų“), turinio atžvilgiu sunku rasti tiesioginių Marijos atitikmenų ST. Tačiau būtent toks tiesioginių sąsajų bei paralelių nebuvimas galimai rodo Luko intenciją – atskleisti Marijos unikalumą ir tam tikrą „naujumą“ turtingos senatestamentinės Dievo ir jo Tautos istorijos atžvilgiu.

Mariją su žymiomis ST kovotojomis moterimis (Judita, Jaelė) galima sieti ne vien tik panašumo, bet ir kontrasto principu.⁴⁰⁷ Ir jeigu Judita ir Jaelė ištis yra tautos gelbėtojos (žr. Jdt 14:7; Ts 5:31), tai juo labiau tautos gelbėtoja yra laikytina Marija, sutikusi paklusti per angelą apreikštai Dievo valiai. Šis kontrastas ypač ryškus dėl to, kad Marija tautą gelbsti ne „savo ranka“ (žr. Jdt 15:10; Ts 5:26), bet klusniu atsidavimu Dievui, o vienintelė ranka, kurios galybę ji pati aukština, yra Viešpaties (žr. Lk 1:51). Panašus Marijos kontrastingumas išryškėja ir dėl Pr 30:2 kontekste vartojamos frazės *karpos koilias* („iščių vaisius“). Jokūbas teigia esąs bejėgis pranokti Dievą, kuris nedavė Rachelei palikuonies. Tačiau Marija „iščių vaisiaus“ požiūriu yra visiškai Rachelės priešingybė – ji ne tik kad nėra ištikta nevaisingumo, bet tapti motina yra pašaukiama ypatingu ir išskirtiniu būdu.

Toks Marijos unikalumas ir „naujumas“, galimos Izraelio personifikacijos požiūriu, leidžia į ją žvelgti kaip į „atkurtąjį“ Izraelį. Iš tokios perspektyvos vertinant Aplankymo sceną joje galima įžvelgti tobulai ištikimo Pirmosios sandoros Izraelio (Elzbietos) susitikimą su Naujosios sandoros Izraeliu (Marija), kuris, dėl kolektyvine „iščių vaisiaus“ metaforos interpretacija atveriamos ekleziologinės perspektyvos, jau gali būti siejamas ir su Bažnyčios provaizdžiu. Todėl šio susitikimo pobūdis ir ypač Elzbietos Marijai teikiamas palaiminimas įgauna ypatingą svarbą.

Paties palaiminimo pobūdis ir jo teikimo aplinkybės leidžia sieti šį Elzbietos veiksmą ne tik su deuteronomistine Sinajaus sandoros interpretacija, bet ir su Aplankymo scenoje reikšmingu pasveikinimo įvykiu bei galima Elzbietos dėkingumo ar netgi gėrėjimosi Marija laikysena. Su Izraeliu ir Bažnyčia susijusių provaizdžių atžvilgiu Lk 1:42 galima nagrinėti ir testamentinio palaiminimo požiūriu. Tai teologiškai reikšmingi laiminimo veiksmo kontekstai. Kiekvienu iš šių atvejų teologinė palaiminimo interpretacija atskleidžia naujas prasmines šio Elzbietos veiksmo plotmes.

4.2.2. Teologinės sandorinių palaiminimų ir Lk 1:42 sąsajos

Teologinis ryšys tarp Elzbietos palaiminimo Marijai Lk 1:42 ir deuteronomistinių sandoros formuluočių išryškėja dėl atsikartojančio sandoros atnaujinimo motyvo. Pirmajai ir maištingajai egzodo kartai pražuvus gykumoje Sinajaus sandora Pakartoto įstatymo knygoje atnaujinama su naujaja – įžengimo į Pažado žemę – karta. Tokiame kontekste galima nesunkiai įžvelgti teologinę paralelę su Luko evangelijos Vaikystės pasakojimu, kuriame Jono ir Jėzaus gimimo apreikšimas vaizduojamas kaip senųjų Dievo pažadų išpildymas. Reikšminga tai, kad Zacharijo naratyvine gija akcentuojama kunigiškosios tarnystės sąsaja su patriarchų

⁴⁰⁷ Žr. diskusiją: Brittany E. Wilson, „Pugnacious Precursors and the Bearer of Peace: Jael, Judith, and Mary in Luke 1:42“ *CBQ* 66, nr. 3 (2006) 447-449.

pasakojimais⁴⁰⁸, o Marijos naratyvu pabrėžiamas dovydiškosios dinastijos ir deuteronomistinių sandoros pažadų išpildymo ryšys.⁴⁰⁹

Sandoros tematika akcentuojama ir Zacharijo bei Elzbietos atveju (v.6), tačiau šioje naratyvinėje linijoje ištikimybė sandoros įsakymams ir nuostatams (žr. Įst 6:25) pozicionuojama akistatoje su nevaisingumo drama. Viena vertus, taip Lukas pabrėžia, jog čia minimas nevaisingumas jokių būdu negali būti siejamas su bet kokio pobūdžio sandoriniu nevertumu ar netinkamumu Dievo akivaizdoje.⁴¹⁰ Kita vertus, neišvengiamai kyla įspūdis, jog Lukas tam tikru būdu rodo net ir tobulos ištikimybės sandoriniams nuostatams „nepakankamumą“: Elzbietos (kaip ir daugelio kitų garsių ST moterų) nevaisingumo krizė išsprendžiama ne remiantis vienokiais ar kitokiais asmens „nuopelnais“, bet tiesioginiu ir laisvu Dievo veikimu.⁴¹¹

Pakartoto įstatymo knygoje užrašyti sandoriniai tekstai atskleidžia išskirtiniais bruožais pasižyminčią sandorinių palaiminimų tradiciją, kuri Trečiosios evangelijos autoriui galėjo būti ypatingai svarbi teologiniu požiūriu:

- a) Pakartoto Įstatymo knygos palaiminimai glaudžiai susiję su Žemės ir gyvenimo šioje Žemėje pažadu. Tačiau, skirtingai nei patriarchų pasakojimuose, palaiminimus čia priima jau nebe patriarcho namai (per patriarchą, kaip šių namų atstovą), bet Tauta.⁴¹² Todėl ypač reikšmingas tampa Elzbietos palaiminimo ryšys būtent su deuteronomistine (o ne, pvz., patriarchų) tradicija. Galimai tokiu būdu Luko evangelijos autorius, siedamas Mariją ir jos „iščių vaisių“ su kolektyviniu Dievo Tautos įvaizdžiu, mėgina akcentuoti Marijos ir Izraelio sąsają.
- b) Šiais palaiminimais akcentuojamas „fizinis“ krašto vaisingumas (žr. Kun 6 akcentuojamą dvasinę Dievo malonės bei Jo akivaizdos tematiką), su kuriuo susijusi ir būsima Tautos gyvenimo ir klestėjimo pilnatvė, apibrėžiama per kūno, laukų ir kaimenių vaisingumą.⁴¹³ Trečiosios evangelijos autoriui šis vaisingumo motyvas atveria gerokai platesnį – ne vien fizinio vaisingumo – hermenutinį sandorinių palaiminimų tradicijos interpretavimo horizontą. Marijai ir jos „iščių vaisiui“ skirtas palaiminimas žymi ne tik Marijos, bet ir gerokai platesnį – Naujosios sandoros Izraelio – soteriologinį vaisingumą.

⁴⁰⁸ Žmonos nevaisingumo motyvas (v.7); pažadas, jog žmona pagimdys sūnų (v.13); sutuoktinių amžius kaip kliūtis galimam nėštumui (v.18); pažado išpildymas ir sėkmingas pastojimas (v.24).

⁴⁰⁹ Žr. Ellis, *Gospel of Luke* 26.

⁴¹⁰ Elzbietos nevaisingumas labiau primena patriarchų ir kitų žymių asmenų žmonių – Saros (Pr 16:1), Rebekos (25:21), Rachelės (30:1), Samsono motinos (Ts 13:2) ir Hannos (1Sam 1-2) – nevaisingumo situacijas.

⁴¹¹ Šiuo požiūriu Elzbietos sąsaja su Sara čia ypač ryški dėl to, kad abi nevaisingos moterys yra ir už tinkamo pastojimui amžiaus ribos.

⁴¹² Žr. Friedrich Horst, „Segen und Segenshandlungen in der Bibel“ *EvT* 7, nr. 1-6 (1947) 26.

⁴¹³ Žr. Harry Mowley, „The Concept and Content of ‘Blessing’ in the Old Testament“ *BT* 16, nr. 2 (1965) 77.

- c) Pakartoto Įstatymo tradicija liudija tolimesnį Išėjimo teologijos etapą, kuomet Izraelis juos iš Egipto vergijos išgelbėjusį Dievą atpažino ir kaip savo Globėją, teikiantį palikuonių, laukų ir kaimenių palaiminimą Pažado Žemėje. Galima teigti, kad, žvelgiant iš senatestamentinės perspektyvos, būtent palaiminimų teologija atveria galutinį Išėjimo įvykio tikslą – gyvenimo pilnatvę krašte, kurį Dievas dovanoja Tautai. Šiuo požiūriu ypač svarbi tampa palaiminimo ir pažado sąsaja. Kita vertus, Trečiosios evangelijos autorius, būtent kaip sandorinių Dievo pažadų išpildymą traktuodamas ir Marijos „iščių vaisių“, ypatingai akcentuoja *išsipildymo* tikrovę (plg. Lk 1:1-4).
- d) Pažymėtina ir tai, jog Pakartoto Įstatymo knygoje minimi palaiminimai yra sąlyginiai – jie priklauso nuo Tautos klusnumo (žr. Įst 7:12-13). Tai vienas iš pagrindinių deuteronomistinės teologijos bruožų, kuris glaudžiai susijęs ir su Pakartoto Įstatymo knygos palaiminimų traktuote.⁴¹⁴ Ankstyvoji biblinė tradicija mini besąlyginius ir neatšaukiamus palaiminimus (žr. palaiminimus skirtus Abraomui, Jokūbui ir pan.), tačiau deuteronomistinė tradicija palaiminimo tikrovę ima sieti su sandoros įvykiu bei su Tautos ištikimybe sandorai, kuri ir tampa palaiminimų sąlyga.⁴¹⁵ Būtent Tautos pasirinkimas nulems jos ateitį. Todėl, jei Marijos bei jos „iščių vaisiaus“ sąsaja su „atkurtuoju“ Izraelio yra teisinga, tuomet Elzbietos tariamas palaiminimas atveria ir ekleziologinę šio įvykio dimensiją: Marija tinkamu tikėjimo klusnumu atsiliepia į Dievo kvietimą priimti Jo teikiamą išskirtinę vaisingumo dovaną. Ir būtent šio Marijos klusnumo pasekmė, jos „iščių vaisius“, tampa Dievo Tautos – Naujosios sandoros Izraelio ateities užtikrinimu.
- e) Deuteronomistinėje tradicijoje Dievas užima tiek palaimos šaltinio, tiek ir palaiminimo teikėjo poziciją. Todėl nyksta ir laiminimo gesto reikmė: palaiminimas „išlaisvinamas“ nuo konkretaus jo teikimo akto bei galimybės regėjimu ar kitomis jutimo galiomis patvirtinti palaiminimo „tikrumą“. Dievišką palaiminimą patvirtina jo vaisiai, patiriant palaiminimo teikiamą galią žmogaus ar Tautos gyvenime.⁴¹⁶ Šią transformaciją galima vadinti tam tikra palaiminimo „teologizacija“, kuria pabrėžiama skirtis tarp juslės prieinamos tikrovės ir jusles pranokstančio Dievo veikimo. Šią palaiminimo priėmimo tikėjimu dimensiją akcentuoja ir Elzbietos ištara, kuria pabrėždama, jog Marija yra „laiminga, kadangi patikėjo“ (Lk 1:45). Tai

⁴¹⁴ Žr. Andrew D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981) 73.

⁴¹⁵ Dėl to Pakartoto Įstatymo knygoje drauge su palaiminimais Tautai išsakomi ir prakeikimai (žr. adresato požiūriu visiškai skirtingą prakeikimo traktuotę Pr 12:3).

⁴¹⁶ Žr. Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, (Grand Rapids: Eerdmans, 1976) 132.

susiję ir su „įsčių vaisiaus“ palaiminimu, kuris Apreiškimo pasakojimo kontekste turi būti traktuojamas kaip nuoroda į ateityje gimsiančio kūdikio pažadą. Vis dėlto šiame pasakojamų įvykių etape Marija, negavusi jokių angelo žinios „tikrumą“ patvirtinančių ženklų, tegali priimti būtent tikėjimu.

Nors deuteronomistinės tradicijos sandoriniai Dievo palaiminimo pažadai yra tiesiogiai susiję su patriarchų tradicija,⁴¹⁷ tačiau sandoros kontekste jie skiriasi nuo patriarchams skirtų Dievo palaiminimų būtent santykio požiūriu. Patriarchams Dievas teikia palaiminimus kviesdamas juos įžengti į išskirtinį santykį su Juo. O sandorinių palaiminimų pažadas skiriamas tautai kaip kvietimas ir skatinimas ištikimai laikytis *jau įsteigto* sandorinio ryšio su Dievu įsipareigojimų. Todėl trečiosios evangelijos autoriui tai tampa tinkamu teologiniu pamatu, leidžiančiu tą pačią pažadų ir santykio perėmimo paradigmą pritaikyti Aplankymo scenoje, interpretuojant Naujosios sandoros Izraelio (Bažnyčios) santykį su pirmųjų sandorų Izraeliu.

Patriarchų ir deuteronomistinės sandoros palaiminimai skiriasi ir galutinio tikslo atžvilgiu. Patriarchams teikiamo palaiminimo galutinis tikslas – per patriarchus *palaiminti* visas tautas. O galutinis Dievo žadėtų deuteronomistinės sandoros palaiminimų tikslas – per sandoriniam ryšiui ištikimą Tautą visoms tautoms save *apreikšti*.⁴¹⁸ Todėl Dievas kviečia Tautą būti šventa (žr. Iš 19:6; Įst 7:6, 26:19, 28:9) ir ypatinga (Įst 7:6, 26:18). Dėl Dievo teikiamų palaiminimų Tauta išgarsės kitų tautų tarpe (26:19) ir jos supras, kad Izraelio klestėjimo priežastis yra Viešpats (28:10). Dėl to Dievas džiaugiasi (28:10) laimindamas Izraelį. Evangelistui Lukui šis aspektas ypatingai svarbus naujatestamenintinėje Bažnyčios atvirumo „tautom“ perspektyvoje: Naujosios sandoros Izraelis, „išpildydamas“ ST pranašystes ir Įstatymą, *apreiškia* visoms tautoms Dievo gailestingumą.⁴¹⁹

Kaip ir patriarchų tradicijoje, sandoriniai palaiminimai pirmiausia reiškia vaisingumą (Iš 23:25; Įst 7:13-14, 28:4.11, 30:16). Tačiau kitaip nei patriarchų atveju, tiek vaisingumo, tiek kiti sandoriniai pažadai yra sąlygojami ištikimybės sandoriniams įsipareigojimams. Šiuo požiūriu iškalinga ir prakeikimų (t. y. santykio nutraukimo, atsiribojimo) perspektyva. Viena vertus, jie apima žadėtų palaiminimų išsipildymo priešingybę: tautą ištiks mirtis, išnykimas, kanibalizmas, šeimų griūtis, ligos, susirūpinimas, nevaisingumas, badas, sausra, pralaimėjimas, tremtis (žr. Įst 28:20-68) ir – kaip galutinė sandorinio ryšio katastrofa – medinių ir akmeninių stabų garbinimas (vv.36.64)!⁴²⁰ Biblinių sąsaukų pagalba, „įsčių vaisiaus“ metaforą siedamas su

⁴¹⁷ Dievas sandorinius palaiminimus žada ne dėl Tautos „vertumo“ (žr. Įst 7:7), bet dėl to, kad Jis tęsi patriarchams duotus pažadus (žr. v.8). Su patriarchams žadėto palaiminimo tradicija susijusi ir Tautos laiminimo „pažado žemėje“ koncepcija (žr. Įst 7:13, 15:4, 23:21, 28:8, 30:16). Todėl nenuostabu, kad būtent Dievo pažadas Abraomui yra minimas ir *Magnificat* giesmėje Lk 1:55.

⁴¹⁸ Žr. Mitchell, *Meaning of BRK* 36.

⁴¹⁹ Žr. Craig L. Blomberg, „The Law in Luke-Acts“ *JSNT* 22, nr. 1 (1984) 71.

⁴²⁰ Žr. Craigie, *Deuteronomy*, 170.

Raudų ir Michėjo knygų tradicija, Lukas atskleidžia dramatišką pirmųjų sendorų Izraelio istoriją bei sandorinės ištikimybės krizes ir tokiu būdu dar labiau išryškina Marijos bei jos „iščių vaisiaus“, kaip laikų pilnatvėje apreikšto Dievo gailestingumo dovanos, išskirtinumą.

Kontekstas rodo, jog pasyvine forma „palaimintas“ pagrįstos sandorinių palaiminimų pažado formulės yra traktuotinos kaip ateities nusakymas: „palaimintas *būsi* labiau už visas tautas“ (žr. Įst 7:14). Kita vertus, termino „palaimintas“ pasyvinė forma gali reikšti ir *jau* patiriamą palaimingumo būseną: *jau* palaimintas tas, kuris patiria Viešpaties palaiminimą. Todėl ir Įst 28 palaiminimų sąrašas yra suprastinas kaip sandorai klusnių izraelitų ateities (bei dabarties) nusakymas, o ne palaiminimo maldavimas, troškimas ar linkėjimas.⁴²¹ Retoriškai šių palaiminimų formuluotė „palaimintas tu“ (žr. 28:3) yra įtaigesnė nei „palaimintas *būsi*“ (žr. 7:14) ir būtent ji yra cituojama Lk 1:42. Pažymėtina ir tai, kad Įst 28 skelbiami iščių/lauko/kaimenių vaisių palaiminimai yra skirti ne tiek palikuonims, kurie minimi palaiminimuose, kiek patiems izraelitams.⁴²² Todėl ir Elzbieta palaiminimas pirmiausiai sietinas su Marija, kaip sandorinio ryšio su Dievu pilnatvę patiriančio Izraelio personifikacija, pabrėžiant dievišką sandorinių pažadų išpildymo įvykį – Marija yra palaiminta. Be jokios abejonės, Marijos svarba ir reikšmingumas neatsiejamai susijęs su jos „iščių vaisiaus“ reikšmingumu ir svarba, tačiau Lukas, v.42 remdamasis sandorinio palaiminimo formule, Aplankymo scenoje skaitytojo dėmesį fokusuoja būtent į Mariją. Jos „iščių vaisiaus“ (kaip *būsimo* palikuonies) požiūriu galima teigti, kad tokio palaiminimo citavimas Lukui leidžia, viena vertus, ir provokuoti skaitytojo lūkestį Jėzaus atžvilgiu, ir, kita vertus, iki galo neatskleisti, ar Jėzus ištis šioje scenoje apskritai „dalyvauja“ kaip veikėjas.

Pažymėtina ir tai, kad, nepaisant formuluotės „palaimintas tu“ įtaigumo, šie sandoriniai palaiminimai yra suprastini kaip dieviškas *pažadas*, kurio įvykdymas tiesiogiai priklauso nuo Izraelio ištikimybės sandoriniams įsipareigojimams. Vis dėlto Įst 7:13 pabrėžiama, kad Dievas laimina Izraelį iš meilės, o ne dėl to, kad Tauta pagal retribucijos mechanizmą „automatiškai“ nusipelno palaiminimo įvykdymo. Apreiškimo pasakojime šis nuolankumo ir klusnumo aspektas ypač svarbus: Tiek Elzbieta (Lk 1:25), tiek Marija (vv.48-49) tvirtina, kad jų patiriamas Dievo veikimas yra ne jų pačių nuopelnas, bet Dievo maloningumo apraiška. Taip Luko evangelijoje atkartojama viena iš esminių deuteronomistinės teologijos tezių: klusnumas ir ištikimybė ne „nupelno“ palaiminimą, bet išlaiko tinkamą sandorinio ryšio su Dievu

⁴²¹ Žr. diskusiją: Fensham, „Malediction and Benediction,“ 6-7.

⁴²² Žr. Mitchell, *Meaning of BRK*, 41.

abipusiškumą, kuriame Jo Tauta ir patiria žadėtuosius palaiminimus.⁴²³ Tautos patiriama palaima iš esmės turi būti suprantama kaip „normali“ tinkamo sandorinio santykio su Dievu būseną.⁴²⁴

Apreiškimo pasakojimo požiūriu svarbus ir Iš 20:24 pažadas: „kiekvienoje vietoje, kur priminsiu savo vardą – ten ateisiu pas tave ir tave laiminsiu“. Dievas tvirtina, kad jis nuolat yra ir leis atrandamas šlovinimo – liturgijos – vietose. Tikėtina, kad šiuo išskirtiniu Dievo pažadu (ST yra tik du tekstai, kuriuose Dievas, teikdamas pažadą, kalba pirmuoju asmeniu: „aš“; žr. Iš 20:24 ir Kun 25:20-22) remdamasis Apreiškimo pasakojimo autorius pradeda naratyvą būtent nuo Šventyklos. Tai – susitikimo su Dievu „Vieta“ *par excellence*. Tačiau dėl Luko pasirinktos naratyvinės strategijos Šventyklos išskirtinumas tampa sąlyginis. Lyginant Zachariją ir Mariją galima įžvelgti abiejų – patriarchų ir sandoros – palaiminimo pažadų tradicijų sandūrą. Autorius teksto pradžioje skaitytojui pristato Zachariją ir Elzbietą girdamas jų ištikimybę sandoriniams Izraelio įsipareigojimams. Dar daugiau – vaikelio pažadą Gabrieliūs išsako kaip dievišką maldos išklauso pasekmę. Galima sakyti, jog, nors Zacharijas ir simbolizuoja Izraelio ištikimybės sandoriniam ryšiui su Dievu pilnatvę, vis dėlto džiaugsmo ir paguodos jis susilaukia dėl to, kad Dievas yra ištikimas duotiems sandoriniams pažadams.

Mariją Apreiškimo pasakojime autorius pristato visiškai kitaip. Angelui „įėjus pas ją“ (Lk 1:28), skaitytojas apie ją dar beveik nieko nežino. Todėl jos išrinkimą yra priverstas traktuoti kaip besąlyginį, patriarchų tradiciją primenantį, Dievo prielankumo apreiskimą. Dar daugiau, angelo Gabrieliaus Marijai ištarta frazė „Viešpats su tavimi“ ženkliai pranoksta Zacharijo buvimą Šventykloje. Nors Šventykla ir yra ypatingu būdu Dievo išrinkta vieta, tačiau ten Zacharijas tesulaukia angelo paskelbtos žinios iš Dievo. O Marija (ypač dėl Dievo jai duoto pažado) pati tampa vieta, į kurią „ateina“ (žr. minėtą Iš 20:24 pažadą) pats Dievas.

Luko pasakojime, dėl Šventyklos sąsajos su Marija, frazė „Viešpats su tavimi“ atveria tam tikrą ironiją karaliaus Dovydo atžvilgiu. Į anuometinį Dovydo troškimą pastatyti Dievui Namus (2Sam 7:2) pranašas Natanas atsiliepė pritarimu: „visa, kas tavo širdyje – eik ir daryk, kadangi Viešpats su tavimi“. Tačiau vėliau paaiškėjo, kad Viešpaties planas yra visai kitoks – ne Dovydas Viešpačiui, bet Viešpats Dovydui pastatys „namus“ (v.11)! Tad Natano klaidos kontekste, Apreiškimo pasakojime Gabrielių galima vertinti kaip „tobulą Nataną“ – jo Marijai pasakytas „Viešpats su tavimi“ yra *paties* Dievo ištara. Todėl Mariją šiame kontekste galima matyti ir kaip Dovydo namų (t. y. Dievo žadėto Dovydo palikuonies), ir kaip Dievo namų (lyginant su Zachariju Šventykloje) personifikaciją. Šiuo požiūriu Marija išties yra ir *kristologiška* figūra.

⁴²³ Žr. Craigie, *Deuteronomy*, 180.

⁴²⁴ Žr. Gerhard Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk*, Theologische dissertationen 6, (Basel: Friedrich Reinhardt, 1970) 137.

Įdomios sąsajos perspektyva atsiveria ir lyginant Marijos pasveikinimo scenos chronologinę nuorodą (Lk 1:26a) su reikšmingu Kun 25:21 tekstu, kuriame Dievas žada savąjį palaiminimą kalbėdamas pirmuoju asmeniu:

	ir pasiūsiu	palaiminimą savo jums	šeštuose metuose
Kun 25:21a	kai apostelō	tēn eulogian mou hymin	en tō etei tō hektō
Lk 1:26a	en de tō mėni tō hektō	apestalē ho aggelos Gabriēl	
	o šeštame mėnesyje	buvo pasiūstas angelas Gabriėlius	

Tokią chiastinę tekstų sąrangą galima skaityti kone kaip nuoseklų naratyvą: „ir pasiūsiu <...> metuose šeštuose; o šeštame mėnesyje buvo pasiūstas <...>“. Sunku paneigti galimą autorinės aliuzijos intenciją šių tekstų sąsaukoje. Juolab, kad skaitytojas, užčiuopęs veiksmažodžio „pasiūsti“ ir chronologinės „šešių [mėnesių/metų]“ sąsajos galimybę, pasigenda frazės „palaiminimą savo jums“ atitikmens Luko tekste. Toks trūkumas, vėlgi, gali būti paties autoriaus naratyvinės strategijos dalis: pradžioje leisti skaitytojui iškelti hipotezę, kad pats angelas Gabriėlius yra „mano palaiminimo jums“ atitikmuo, o vėliau Aplankymo scenoje skaitytoją nustebinti net trigubu palaiminimu (žr. *eulogēmenē* Lk 1:42b, *eulogēmenos* v.42c ir *makaria* v.45), rodančiu, kad „mano palaiminimo jums“ tikrasis atitikmuo yra Marija ir jos „iščių vaisius“. Chronologinė nuoroda į „tris mėnesius“ scenos pabaigoje (v.56) skaitytojui leidžia užčiuopti galimą aliuziją ir į antrą Kun 25:21 eilutės dalį, kuria nusakoma palaiminimu teikiamo derliaus apstybė: *kai poiēsei ta genēmata autēs eis ta tria etē* („ir duos derlių savo trejiems metams“).

4.2.3. Teologinės Lk 1:42 implikacijos, susijusios su testamentiniu palaiminimu

Net ir tuo atveju, kai žmogų laimina kitas žmogus (tardamas laiminimo žodžius ar kaip laiminimo išraišką teikdamas gėrybes), šio palaiminimo veiksnumas priklauso nuo Dievo, kuris ir laikytinas tikruoju palaiminimo teikėju, veikimo. Todėl net ir tuomet, kai žmogų laimina kitas žmogus, palaiminimas pirmiausia išreiškia laimintojo (tiek žmogaus, tiek Dievo) geranoriškumą ir prielankumą palaiminimo adresatui, nepriklausomai nuo to, ar palaiminimas išsakomas teiginio, ar linkėjimo forma.⁴²⁵

⁴²⁵ Šiuo požiūriu svarbu pabrėžti skirtumą tarp *ilokucinių* (angl. *illocutionary*) ir *perlokucinių* (angl. *perlocutionary*) frazių. *Ilokucinė* frazė yra performatyvi – pačiu jos tarimu įvykdomas ir veiksmas, kuris nusakomas šia fraze (pvz. santuokinė priesaika yra tariama ilokuciškai – ištariant priesaikos žodžius yra susisaistoma priesaikos įpareigojimais; ilokuciškai yra suteikiami vardai, skelbiamos deklaracijos, laiminama). Kita vertus, *perlokucinė* frazė yra afektyvi – jos tarimu siekiama paveikti adresatą (liepti, prašyti, išprovokuoti veiksmą, pakeisti kito vidines nuostatas ir pan.). Žr. John L. Austin, *How to Do Things With Words*, The William James Lectures 1955, (Cambridge: Harvard University Press, 1962) 98-102.

Žmonių tariami deklaratyvios formos palaiminimai yra laikytini *ilokucinėmis* ištaromis, kuriomis laiminantysis išreiškia ir nusako Dievo santykį su laiminamuoju. Dažniausiai Biblijoje tokio tipo ištaros sutinkamos testamentinių palaiminimų kontekste (žr. Pr 27 bei vėlesnes šio žanro plėtotes, galimai susijusias su pranašystės fenomenu Pr 49, Įst 33). Paraleles tarp šių tekstų ir Elzbietos palaiminimo Lk 1:42 išvelgti nesunku. Vaikystės pasakojimo tekste pabrėžiamas ne tik Elzbietos ir Marijos amžiaus skirtumas, bet ir jų giminystės ryšys, primenantis būtent testamentinių – šeimos ar tautos lyderių prieš mirtį (amžiaus skirtumas) šeimai ar tautai (giminystės ryšys) teikiamų – palaiminimų situaciją.

Palaiminimo teologijos požiūriu svarbu tai, kad testamentiniais palaiminimais būdavo išreiškiama mirštančio tautos ar šeimos lyderio valia. Net ir neužfiksuota rašytine forma, tokia – palaiminimu išsakyta – testamentinė valia buvo laikoma teisiškai saistančiu „dokumentu“.⁴²⁶ Ir nors Aplankymo scenoje (Lk 1:39-56) Elzbieta neištaria testamentiniams palaiminimams būdingų formulių (pvz. „štai, aš esu senas“ Pr 27:2; „tėvas tavo ištiktas [negalios]“ Pr 48:1; „palaiminimo Mozė <...> prieš mirtį jo“ Įst 33:1), dėl Šventosios Dvasios pilnatvės trys deklaratyvios jos ištaros apie Mariją (dvinaris palaiminimas v.42, „motina Viešpaties mano“ v.43 ir „laiminga patikėjusioji“ v.45) įgauna ypatingą autoritetingumą.⁴²⁷ Jei Elzbieta šioje scenoje galima laikyti pirmųjų sadorų Izraelio personifikacija, tuomet šios frazės įgauna kone „dvasinio testamento“, skirto Naujosios sandoros Izraeliui, svorį: juo nusakoma kaip, remiantis pirmųjų sadorų teologiniu pamatu, turėtų būti vertinamas Dievo veikimas Marijos bei jos „iščių vaisiaus“ atžvilgiu.

Pažymėtina ir tai, kad testamentiniais palaiminimais būdavo apibrėžiamas laiminamojo statusas (neretai apleidžiant tradicinę primagimystės pirmumo taisyklę).⁴²⁸ Senatestamentiniai tekstai (ypač Pr 27) liudija, kad testamentiniu palaiminimu deklaruojamas pirmenybės statusas juridškai viršydavo primagimystės ar buvimo vyresniu kriterijus. Aplankymo scenos požiūriu tai svarbus tokių palaiminimų bruožas, kadangi Jonas (dėl to, kad Elzbieta pastojo anksčiau už Mariją) šiame Dievo plano išsipildymo kulminaciniame etape chronologiškai yra pirmesnis už Jėzų. Vis dėlto Lukas „apgręžia“ tokį chronologinį pirmumą būtent testamentinio palaiminimo

⁴²⁶ Žr. Ephraim A. Speiser, „I Know Not the Day of My Death“ *JBL* 74, nr. 4 (1955) 254.

⁴²⁷ Pažymėtina ir tai, kad testamentiniams palaiminimams būdingos palaiminimo teikėjo amžiaus nuorodos „aidą“ galima užčiuopti Zacharijo atsakyme į apreiškimą: „aš mat, esu senis ir moteris mano pažengusi dienomis“ (Lk 1:18), kuriuo atkartojama paties pasakotojo pateikta Zacharijo ir Elzbietos amžiaus charakterizacija v.7c.

⁴²⁸ M. Sternberg teigia, kad tematinė primagimystės, kaip ypatingų teisių garanto, atmetimo gija senatestamentiniuose tekstuose žymi Dievo išsirinkimo, kaip esminio Izraelio istoriją apsprendžiančio kriterijaus, svarbą. Žr. Sternberg, *Poetics*, 98-99, 183-184. Kita vertus, galima pagrįstai teigti, kad toks Dievo pasirinkimo akcentavimas yra ir paties Izraelio saviidentifikacijos būdas, leidžiantis ne tik įvardyti, bet ir puoselėti savo (kaip Dievo išrinktos Tautos) išskirtinumą kitų tautų akivaizdoje. Žr. Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*, (Bloomington, IN: Meyer-Stone Books, 1989) 197.

kontekste: Marija ateina pas Elzbietą, kuri v.42 laimindama ir Mariją, ir jos „iščių vaisių“ Šventosios Dvasios pilnatve paremtu autoritetu deklaruoja judviejų pirmenybinį statusą.⁴²⁹

Testamentinio palaiminimo požiūriu galima įvardinti keletą reikšmingų skirtumų tarp Pr 27 ir Aplankymo scenos naratyvų. Pažymėtina, kad Luko pasakojime nėra pretendentų į palaiminimą konkurencijos (netgi vksm. *skirtaō*, Pr 25:22 vartojamas kalbant apie prenatalinę kūdikių kovą dėl pirmagimystės, Lk 1:41.44 vartojamas kaip išskirtinai pozityvi džiaugsmingos reakcijos į Marijos pasveikinimą nuoroda). Taipogi Aplankymo scenoje nėra nė šešėlio gudravimo ar klastos, kurie veikia kaip reikšmingas pasakojimo elementas Pr 27 perikopėje. Apreiškimo pasakojime, be jau minėtų Elzbieta ištarų, Marijos išrinktumą pabrėžia ir angelas Gabrielius, v.28 tituluodamas ją „malone pripildytą“ ir skelbdamas, kad „Viešpats yra su ja“, o v.30 tvirtindamas, kad Marija „surado malonę pas Dievą“. Tai primena Jokūbo ir Ezavo pretendavimo į Izaoko teikiamą palaiminimą situaciją: nors Jokūbas ir griebiasi klastos, siekdamas tėvo palaiminimo, tačiau šis palaiminimas Ezavui nepriklausė „savaime“. Kam bus suteiktas Izaoko palaiminimas galiausiai priklausė nuo paties Izaoko pasirinkimo.⁴³⁰ Vis dėlto galima pagrįstai teigti, kad patriarchų pasakojimuose palaiminimą teikiantys tėvai visuomet veikė kaip autoritetingi paties Dievo atstovai.⁴³¹ Todėl ir Elzbietą, kuri Aplankymo scenoje laimina Mariją bei jos „iščių vaisių“, žvelgiant iš testamentinio palaiminimo perspektyvos, galima traktuoti kaip autoritetingą Šventosios Dvasios pasirinkimo bei valios vykdytoją.

Reikšmingiausia testamentinio palaiminimo funkcija laikytinas pirmagimystei prilygstančio autoritetingumo suteikimas laiminamajam. Tačiau Apreiškimo pasakojime Marija šiuo požiūriu yra ypatinga Elzbieta laiminimo adresatė būtent dėl Lk 1:31-37 per angelą jai duoto dieviško pažado ir v.38 jos išstarto sutikimo. Marijos reikšmingumas po šios pasakojimo dalies tampa nebeatsiejamas nuo jos „iščių vaisiaus“ reikšmingumo ir Aplankymo scenoje būtent tai pabrėžiama dvinariu Elzbieta palaiminimu v.42: a) išskirtinį Marijos statusą indikuoja v.42a „[labiausiai] palaiminta tu tarp moterų“ ir v.48b „štai – nuo dabar laiminga

⁴²⁹ Būtina pabrėžti, kad testamentinių palaiminimų kontekste pirmagimio aplenkimas anaipol nereiškia jo sūniško ryšio su kitą brolių laiminančiu tėvu nutrūkimo. Pvz., Pr 27 pasakojimas rodo, kad dėl pirmagimystę aplenkusio palaiminimo nutrūksta ne Esavo ryšys su Izaoku, bet Jokūbo ryšys su Esavu. Apreiškimo pasakojimo kontekste tai patvirtina pozityvią ir optimistinę dramatiškos slinkties nuo pirmųjų sandorų Izraelio prie Bažnyčios traktuotę. Tai, kad Elzbietą (kaip pirmųjų sandorų Izraelio personifikacija) laimina Mariją (Naujosios sandoros Izraelio personifikaciją) testamentiniu palaiminimu, anaipol nereiškia, kad nuo dabar pirmųjų sandorų Izraelio santykis su Dievu yra nutraukiamas. Trečiosios evangelijos autorius tai akcentuoja Aplankymo scenoje atverdamas ir kitas – sveikinimo, gėrėjimosi, dėkojimo ir gyriaus – palaiminimo dimensijas.

⁴³⁰ Žr. Mitchell, *Meaning of BRK*, 81.

⁴³¹ Žr. Roger Syrén, *The Forsaken First-Born. A Study of a Recurrent Motif in the Patriarchal Narratives*, JSOTSup 133, (Sheffield: JSOT Press, 1993) 143.

[vadins] mane visos kartos“⁴³² formulės; b) išskirtinis Jėzaus statusas proleptiškai vv.32-33 deklaruojamas angelo, v.31 dar kartą pabrėžiant Jėzaus ryšį su Marija.

4.2.4. Lk 1:42 palaiminimo implikacijos pasveikinimo kontekste

Sveikinimosi papročiai priklauso socialinei kasdienybės sričiai ir patys savaime yra menkai susiję su religiniais veiksmais. Vis dėlto sveikinant ir atsisveikinant išreiškiamas geranoriškumas, draugystė, o kartais ir religinis ryšys. Kadangi sveikinimosi bei atsisveikinimo veiksmas remiasi asmenų tarpusavio santykiu, šis veiksmas labai artimai susijęs su laiminimo aktu, kuriuo patvirtinamas ir išreiškiamas tarp asmenų esantis ryšys. Pasisveikinimas arba nepasisveikinimas susitikimo metu nubrėžia tam tikrą būsimo santykio trajektoriją, tai yra fizinės bendrystės pradžios sąlyga bei patvirtinimas ir dėl to pasisveikinimas yra praktiškai tolygus palaiminimui.⁴³³

Laiminimas ir sveikinimasis tarpusavyje susiję trejopai:

- a) Santykio svarba ypač išryškėja susitikimo arba išsiskyrimo metu. Dėl to būtent šiais momentais sveikinimu ar laiminimu įvardijamas tarpasmeninis ryšys.
- b) Tiek sveikinimas, tiek laiminimas neretai išreiškiamas ne tik žodžiais bet ir veiksmais ar bent jau gestais.
- c) Sveikinimo ir laiminimo sąsajas atspindi gausios šiuose kontekstuose vartojamo žodyno sąšaukos (žr. hebr. *šālôm*, gr. *eirēnē*, lot. *salus*, liet. *labas/labinti* ir pan.).

Nors C. Mitchell pabrėžia sveikinimo kontekste teikiamo palaiminimo kasdieniškumą,⁴³⁴ tačiau Aplankymo scenos kontekste pabrėžtinai teisinga ir J. Pedersen įžvalga, jog senovės Izraelyje sveikinimosi veiksmas yra giluminę tikrovę ženklintis formalumas.⁴³⁵ Tad ir Aplankymo scenos kontekste, nepaisant to, kad Marijos sveikinimosi veiksmas tekste yra tik paminėtas, neaprašinėjant šio veiksmo detalių, detalus *reakcijos* į šį pasveikinimą intensyvumo aprašymas pabrėžia šio įvykio reikšmingumą.

Naratyvinės dinamikos požiūriu Marijos ir Elzbietos susitikimas Lk 1:40 skaitytojui leidžia užčiuopti sodrų biblinės tradicijos foną: nejaugi ir šioje scenoje dvi moterys, gavusios būsimo kūdikio pažadą, susirems kaip konkurentės, kovojančios dėl socialinės pozicijos ar sutuoktinio meilės? Juk ST, išskyrus Rutą ir Naomę, nėra nė vieno moterų „dueto“, kuris nebūtų paženklintas vienokia ar kitokia tarpusavio konkurencijos arba santykių komplikacijos drama

⁴³² Šis Marijos savęs skelbimas palaiminta primena kitą deklaratyvų palaiminimą: 2Sam 16:5-9 Saliamonas teigia, kad „karalius Saliamonas yra palaimintas“ ir tokiu būdu tvirtina, kad tai *jis* yra Dievo paskirtas legitimus valdovas. Remiantis tokia deklaratyvaus palaiminimo paralele galima teigti, kad Marija *Magnificat* giesmėje patvirtina v.42 Elzbietos ištartą jai skirtą palaiminimą.

⁴³³ Žr. Westermann, *Blessing* 59-61.

⁴³⁴ Žr. Mitchell, *Meaning of BRK*, 107.

⁴³⁵ Žr. Johannes Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, SFSJH 28, (Atlanta: Scholars Press, 1991) 1:202.

(pvz., Sara ir Hagara, Lėja ir Rachelė, Penina ir Anna). Šiuo požiūriu pasakotojo sprendimą Aplankymo scenos pradžioje nutylėti Marijos pasisveikinimo žodžius bei gestus galima laikyti sąmoningai pasirinkta strategija, kuria siekiama dar labiau sustiprinti nežinomybės keliamą įtampą. Dėl to reikšmingu laikytinas ir Elzbietos palaiminimo pozicionavimas greta Marijos pasisveikinimo veiksmo, kadangi būtent Marijai ir jos „iščių vaisiui“(!) skirtas palaiminimas šioje scenoje tampa pirminiu atomazgos momentu, kuriame skaitytojas atpažįsta, jog šių moterų susitikimas yra paženklintas ne konkuravimu tarpusavyje, bet svetingumu.

Reikšminga ir tai, kad dėl to, jog Elzbieta yra vyresnė už Mariją, tradiciškai ji turėtų būti laikoma autoritetingesne ir vertesne didesnės pagarbos. Tačiau vv.42-43 Elzbietos tariamas palaiminimas ir jį lydinti frazė „iš kur man tai, kad ateina motina Viešpaties mano pas mane?“ atskleidžia svarbų šių moterų statusų santykio pokytį: Elzbieta tvirtina, jog tradicinį amžiaus kriterijų šiuo atveju pranoksta teologinis Marijos išrinktumo kriterijus. Galima įžvelgti paralelę tarp sveikinimo ir laiminimo sąsajos Aplankymo scenoje bei Jokūbo susitikimo su faraonu pasakojime (Pr 47:7-10). Socialinės pozicijos požiūriu pastaroji scena atrodo labai keistai – kaipgi gali marginalios nomadų grupės narys Jokūbas laiminti patį Egipto valdovą? Vis dėlto tai įmanoma ir „normalu“ dėl to, kad kito laiminimas yra suprantamas kaip dalijimasis ta palaimingumo būseną, kurią patiria pats laiminantysis. Net ir tas, kuris užima žemesnę socialinę poziciją gali laiminti viršesnį asmenį, nes taip jis „gausina“ laiminimą priimančio asmens palaimingumą (žr. Job 31:20).⁴³⁶ Analogiškai, Elzbieta, išpažindama Marijos kilnumą, vis dėlto gali ją laiminti, kadangi taip ji (naratyviškai funkcionuodama ir kaip pirmųjų sadorų Izraelio personifikacija) deklaruoja ypatingą Marijos (kaip Naujosios sandoros Izraelio personifikacijos) ryšį su Dievu, dėl kurio ir pati Elzbieta, lankoma „jos Viešpaties motinos“, patiria Dievo palaimingą veikimą.

4.2.5. Dėkojimo ir palaiminimo ryšys Lk 1:42

Įprastai palaiminimai dėkojant už geradarybes, kurioms įvardinti dažniausiai vartojamas hebrajiškas terminas *ḥesed* (gr. *eleos*), yra skiriami žmonėms (žr. 2Sam 2:5-6; Rut 2:20, 3:10 ir pan.). Vis dėlto šis žmonių „gerumas“ vienas kitam neretai suprantamas kaip atliepas į pačių žmonių patiriamą Dievo gerumą. Tokia dėkojimo ir laiminimo sąsaja Lk 1:42 tekste išryškėja dėl Elzbietos žodžių v.43, galimai reiškiančių ne tik nustebimą, bet ir dėkingumą už tai, kad pas ją atėjo „jos Viešpaties motina“. Reikšminga tai, kad Elzbieta, Aplankymo scenoje laimindama Mariją pati jau yra patyrusi Dievo gerumą. Todėl šis epizodas labai primena Rut 2:20 situaciją, kuomet Naomė, (panašiai kaip Elzbieta Lk 1:25) su dėkingumu⁴³⁷ laimindama Boazą, už

⁴³⁶ Žr. diskusiją: Pedersen, *Israel*, 1:203.

⁴³⁷ Šiame tekste vartojama įprastinė dėkojimo palaiminimų formulė „tebūnie palaimintas Viešpaties“ (heb. *bārûk hû' layhwh*; gr. *eulogētos estin tō kyriō*).

jos ir Rutos patirtą malonę dėkoja būtent Dievui, o Rut 3:10 parodytas gerumas Boazui gali būti suprantamas kaip atliepas į patirtą Dievo gerumą. Aplankymo scenos požiūriu svarbu tai, kad Bozas, su dėkingumu laimindamas Rutą (žr. 3:10), pats tampa Dievo „bendradarbiu“, per kurį šis palaiminimas įvykdomas (žr. Rut 4:10). Panašiai ir Elzbieta, Marijos apsilankymą suvokdama kaip Dievo gerumo apraišką, savo dėkingumą Dievui išreiškia dėkingu Marijos laiminimu ir tokiu būdu pati (dėl jai išlietos Dvasios pilnatvės) tampa ypatinga Dievo bendradarbe: kaip teigia E. Campbell, žmogiškojo *hesed* apraiškos yra Dievo *hesed* – Jo ištikimosios meilės – įrodymas.⁴³⁸

Nors padėkos kontekste tariami palaiminimai dažniausiai yra adresuojami žmogui, kuriam laiminantysis dėkoja (o ne, pvz., Dievui, kuris yra tikrasis palaiminimo įvykdytojas),⁴³⁹ vis dėlto toks palaiminimas visuomet išreiškia laiminančiojo asmens įsitikinimą, kad laiminamojo poelgis, už kurį dėkojama, yra priimtinas ir vertingas Dievo atžvilgiu. Reikšminga ir tai, kad Elzbietos Marijai ir jos „iščių vaisiui“ skirtas palaiminimas, teksto požiūriu, remiasi ne įprastiniu tokiais atvejais Dievo „atlygio“ už laiminimo adresato nuopelnus motyvu: ne tik Aplankymo scenoje, bet ir visame Apreiškimo pasakojime Marijos išrinktumas visiškai priklauso nuo Dievo, o ne nuo jos nuopelnų ar vertumo.⁴⁴⁰ Šiuo požiūriu dėkojimo motyvu praturtintas v.42 palaiminimas padeda bent jau dalinai išspręsti seniai atpažintą *crux interpretum*: nors pasakojime nėra nurodytas Marijos apsilankymo pas Elzbietą motyvas, tačiau galima įvardyti tokį „motyvą“ naratyvinės autoriaus strategijos požiūriu. Elzbieta skaitytojui tampa autoritetinga Marijos ir jos „iščių vaisiaus“ teologinės reikšmės interpretuotoja, patikimai formuojančia skaitytojo požiūrį į Mariją ir jos „iščių vaisių“ (t. y. palaiminimas dėkojimo kontekste gali tapti paties skaitytojo pozityvios nuostatos Marijos ir jos „iščių vaisiaus“ atžvilgiu išraiška).

4.2.6. Gėrėjimosi ir gyriaus palaiminimų ryšys su Lk 1:42

Nuo dėkojimo palaiminimų gyriaus ir gėrėjimosi palaiminimai skiriasi tuo, kad laiminantysis asmuo čia ne dėkoja laiminamajam už kokią patirtą geradarybę, bet gėrėsi kuriuo nors laiminamojo asmens atliktu veiksmu ar tiesiog kuria nors jo savybe. Laiminimo veiksmas šiuo atveju išreiškia tai, kad šiuo laiminamojo veiksmu ar savybe gėrėsi ne tik laiminantysis, bet ir pats Dievas. Pažymėtina, kad Dievas tokio palaiminimo kontekste konkrečiai minimas tik

⁴³⁸ Žr. Edward F. Campbell, *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, 1st, AB 7, (Garden City, NY: Doubleday, 1975), 113.

⁴³⁹ J. Sharbert yra teigus, tvirtindamas, jog tokia palaiminimo forma išreiškia laiminočiojo ir laiminamojo solidarumą bei draugystę. Žr. „ברך, ברך, berākḥāh“ in *TDOT*, ed. G. Johannes Botterweck ir Helmer Ringgren, (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980), 287-288.

⁴⁴⁰ Tai anaipol nereiškia, kad Marija nebuvo verta arba nebuvo kupina dorybių. Teksto analizės požiūriu pabrėžtina tai, kad pasakojimo autorius, akcentuodamas dieviškojo išrinkimo svarbą, nusprendė ją pristatyti būtent tokiu būdu.

Pr 14:19 (žr. 2Sam 8:10; 1Kr 18:10), o įprastu atveju Dievo pritarimas ir Dievo palaimos prašymas implikuojamas pačiu laiminimo veiksmažodžio (heb. *bārak*, gr. *eulogeō*) vartojimu.⁴⁴¹

Elzbieta palaiminimas Marijai Lk 1:42 primena, pvz., Melkizedeko palaiminimą Abraomui (Pr 14:19-20) dėl to, kad Elzbieta Luko evangelijoje (dėl ją pripildžiusios Šventosios Dvasios), kaip ir Melkizedekas Pradžios knygoje (dėl to, kad jis yra Aukščiausiojo Dievo kunigas), elgiasi kaip autoritetinga Dievo atstovė, skelbianti Dievo prielankumą Marijai.⁴⁴² Ir nors Aplankymo scenoje nėra minima jokia dovana ar auka, kuri galėtų būti laikoma Abraomo aukos Melkizedekui atitikmeniu, bet Marija šioje scenoje, kaip ir Abraomas Melkizedeko atžvilgiu, priima Elzbieta palaiminimą kaip autoritetingą (žr. v.48).

Dar reikšmingesnė paralelė (ne tik gėrėjimo pobūdžio, bet ir paties palaiminimo formuluotės požiūriu) atsiveria Jaelės palaiminimo (Ts 5:24) tekste:

*Tebūna palaiminta tarp moterų Jaelė,
kuri Chebero keniečio
tarp moterų palapinėje tebūna palaiminta*

Šį palaiminimą gana ironiškai, dėl ypatingai panašios formuluotės, būtų galima sieti su Įst 33:24 Mozės palaiminimu, skirtu Ašerui: „Palaimintas tarp sūnų Ašeras“. Juk Jaelės nužudytojo Siseros veiklos regionas ir apėmė būtent Ašero giminės teritoriją, iš kurios, kaip sako Ts 1:31-32, jie nesugebėjo išvartyti vietinių kanaaniečių. Sąšauką su Aplankymo scena įžvelgti nesunku: kaip Debora Ts 5:24 gieda gėrėdamasi ir ragina laiminti Jaelę, netikėtu būdu tapusią Ašero išvaduotoja, taip Elzbieta, akcentuodama Marijos išrinktumą ir Dievo pažado išgelbėti savąją Tautą išsipildymo tikrumą, Lk 1:42 gėrėsi ir laimina ne tik Mariją, bet ir jos „iščių vaisių“. Ir nors Aplankymo scenoje nėra aiškaus Ts 5:25-27 (t. y. gyriaus verto poelgio ar žygdarbio pasakojimo) atitikmens ir Elzbieta apskritai nemini jokių Marijos „nuopelnų“, dėl kurių ji būtų „verta“ gyriaus, vis dėlto tiek pačioje scenoje, tiek ir Elzbieta žodžiais Lk 1:44 yra akcentuojamas Marijos pasveikinimas. Galima suprasti, kad autorius tokiu būdu pabrėžia būtent Marijos išrinktumą, kuris ir kyla iš Dievo ir yra Jo vykdomas (žr. v.49).

Apibendrinimas

Marijos „iščių vaisiaus“ palaiminimas su deuteronomistine Sinajaus sandoros atnaujinimo tradicija gali būti siejamas struktūriniu bei teologiniu požiūriu. Tai dar kartą patvirtina galimos Marijos ir jos „iščių vaisiaus“ kaip „atkurtojo“ Izraelio personifikacijos

⁴⁴¹ Žr. Mitchell, *Meaning of BRK*, 115.

⁴⁴² Šiuo požiūriu svarbi ir v.43 frazė „mano Viešpaties motina“: čia terminas „Viešpats“ yra suprastinas ne kristologine, bet senatestamentine prasme – Elzbieta gėrėsi Marija kaip ypatingu būdu Dievo išrinkta ir palaiminta motina.

traktuotės tikėtinumą. Galima pagrįstai teigti, kad Elzbietos palaiminimą Lk 1:42 su sandoriniais deuteronomistinės tradicijos palaiminimais Lukas ne tik sieja, bet ir plėtoja. Sinajaus sandoros atnaujinimo kontekste Izraeliui žadamas vaisingumas Aplankymo scenoje gali būti siejamas su soteriologiniu Bažnyčios vaisingumu. Deuteronomistinės tradicijos sandorinių palaiminimų adresatų kolektyviškumas, žvelgiant iš Bažnyčios perspektyvos, įgauna misijinį „tautas“ apimančio Naujosios sandoros Izraelio charakterį.

Aplankymo scenoje Trečiosios evangelijos autorius, pasitelkdamas testamentinio palaiminimo teologiją, pozityviai ir džiugiai interpretuoja Naujosios sandoros Izraelio (Bažnyčios) santykį su pirmųjų sandorų Izraeliu. Elzbieta (kaip pirmųjų sandorų Izraelio personifikacija) naratyvo požiūriu veikdama kaip autoritetinga Šventosios Dvasios pasirinkimo bei valios vykdytoja, deklaruoja pirmenybinę Marijos ir jos „iščių vaisiaus“ statusą. Reikšmingais palaiminimo kontekstais (pasveikinimo, dėkojimo, gėrėjimosi ir gyriaus) Lukas skaitytojų siūlo drauge su Elzbieta užimti šią džiugią ir pozityvią hermeneutinę poziciją besiskleidžiančio dieviškojo sandorinių pažadų išpildymo plano atžvilgiu.

IŠVADOS

Frazės *ho karpos tės koilias* turinio tiek ST, tiek Lk 1:42 tekstuose analizė parodė, jog ši metafora Biblijoje yra vartojama nurodant ne kūdikį, esantį motinos iščiose, bet būsimą *jau gimusį* palikuonį. Tai reiškia, jog ši frazė Lk 1:42 negali būti laikoma Marijos nėštumo indikacija. Pažymėtina, kad Lukas, lyginant su tuo, kaip jis Apreiškimo pasakojime vaizduoja Elzbietą, ypatingai akcentuoja Marijos pastojimo temą, tačiau iki pat Lk 2:5 naratyvinio momento nenurodo, ar Gabrieliaus žadėtas Marijos pastojimas įvyko.

„Įsčių vaisiaus“ metaforos vartojimas Aplankymo scenos kontekste laikytinas tikslingu autoriaus pasirinkimu, susijusiu su pačios Lk 1:39-56 perikopės naratyvine funkcija. Analizėje parodyta, kad Lukas, Apreiškimo pasakojimą struktūruodamas eigos paralelizmo principu, siekia ne tik parodyti dviejų šio naratyvinio dipticho dalių (žr. Lk 1:5-25 ir vv.26-56) panašumus, bet ir sinkrizės principu gretindamas, tarpusavyje lygina šio pasakojimo personažus (ne tik Joną su Jėzumi, bet ir Mariją su Zachariju, Elzbietą su liaudimi, Mariją su Elzbieta). Galima užtikrintai teigti, kad tokiu būdu Trečiosios evangelijos autorius akcentuoja Marijos išskirtinumą ir pranašumą kitų personažų atžvilgiu. Šiuo požiūriu Aplankymo sceną galima traktuoti kaip tekstą, kuriuo Marijos charakterizavimo procesas Apreiškimo pasakojimo kontekste pasiekia kulminacinį momentą.

Frazės *ho karpos tės koilias* funkcijos analizė leido užčiuopti naratyvinės Luko strategijos vektorius: viena vertus, Apreiškimo pasakojime jis akcentuoja Marijos pastojimo temą, kita vertus, tiesioginę šio pastojimo ir nėštumo indikaciją vėlindamas jis naratyviškai išvengia Marijos nėštumo legitimumo problemos bei „pridengia“ galimą Jėzaus dalyvavimą Aplankymo scenos įvykiuose ir tokiu būdu fokusuoja skaitytojo dėmesį į Mariją.

Nagrinėjant biblines frazės sąsąukas su senatestamentiniais tekstaais buvo išryškintas ypatingas Lk 1:42 palaiminimo ryšys su deuteronomistinės tradicijos sandorinių palaiminimų formulotėmis (žr. Įst 7:13, 28:3-4), rodantis, jog Lukas Aplankymo scenoje vartodamas būtent „įsčių vaisiaus“ metaforą, siekia akcentuoti prisiartinusį Dievo duotų Izraeliui sandorinių palaiminimų pažadų išsipildymo metą. Tokia sąsaja leidžia skaityti Aplankymo scenos naratyvą Elzbietos ir Marijos personažus traktuojant kaip pirmųjų sandorų ir Naujosios sandoros Izraelio personifikacijas. Marijos „įsčių vaisius“ šiuo požiūriu gali būti interpretuojamas iš kolektyvinės perspektyvos, traktuojant jį kaip metaforinę nuorodą į naujatestamentinę Bažnyčios tikrovę. Tolimesnė biblinių Lk 1:42 frazės *ho karpos tės koilias* sąsąukų (žr. Pr 30:2; Ps 132:11; Rd 2:20; Mch 6:7) analizė parodė šios interpretacinės hipotezės tikėtinumą ir vaisingumą.

Teologinių „iščių vaisiaus“ metaforos implikacijų Lk 1:42 analizė leido išryškinti sandorinės bei palaiminimų teologijos svarbą tiek Aplankymo scenos, tiek Apreiškimo pasakojimo kontekste. Lukas, remdamasis aliuzijomis į Nojaus, Abraomo, Sinajaus ir Dovydo sandorų išsipildymo dinamiką, skaitytoją kviečia ir į naujatestamentinius įvykius (t. y. ankstesniųjų Izraelio sandorų pažadų išsipildymą Naujojoje sandoroje) žvelgti kaip į nuoseklią Dievo veikimo ankstesnėje Izraelio istorijoje tąsą. Trečiosios evangelijos autorius Aplankymo scenoje į Elzbietos palaiminimą sutelkia būdingas ST tematines bei funkcines sveikinimo, sandoros, testamentinio, dėkojimo ir gėrėjimosi palaiminimų gijas. Šioje perikopėje, remdamasis personifikacinėmis Elzietos ir Marijos figūromis, dramatišką perėjimą nuo pirmųjų sandorų prie Naujosios sandoros Izraelio jis vaizduoja vaizduoja ypač pozityviai ir džiugiai. Pirmųjų sandorų Izraelis (Elzbieta) Naujosios sandoros Izraelį (Mariją) sveikina, juo gėrasi, jam dėkoja, testamentiniu palaiminimu patvirtina jo išrinktumą, o sandoriniu palaiminimu nurodo Dievo pažadų, duotų pirmųjų sandorų Izraeliui, išsipildymą, patiriamą ir atpažįstamą Dievui veikiant jau per „atkurtoją“, Naujosios sandoros Izraelį – Bažnyčią.

Šiuo požiūriu Marijos figūra Aplankymo scenoje interpretuotina kaip šio „atkurtojo“ Izraelio anticipacija, kurią galima lyginti, pvz., su patriarchų, kaip Izraelio tautos anticipacijos, naratyvine dinamika. Būsimos šio „atkurtojo“ Izraelio pilnatvės simboliu laikytinas būtent Marijos „iščių vaisius“, kuris, metaforą interpretuojant kolektyviai, simbolizuoja ne tik Bažnyčią apskritai, tačiau būtent Bažnyčią, į kurią tikėjimo klusnumu atsiliepdamos į Dievo veikimą jau įsijungia ir „tautos“.

Tokia hermeneutinės perspektyvos plėtotė atskleidžia Luko naratyvinio užmojo, Aplankymo scenoje pasitelkiant „iščių vaisiaus“ metaforą, mastą: paaiškėja, jog skaitytojo lūkesčio provokacija, „pridengiant“ Jėzaus dalyvavimą šios perikopės pasakojime, yra orientuojama ir ekleziologine kryptimi. Tai ne tik Jėzaus gimimo, bet ir Bažnyčios pilnatvės lūkestis, kuris pranoksta evangelinio pasakojimo ribas ir kreipiasi į šiandienio Trečiosios evangelijos adresato patirtį.

Liturginių maldos *Ave Maria* ir antifonos *Salve Regina* tekstų vertimo atžvilgiu šis tyrimas nepalieka jokių abejonių, jog plačios biblinių tematikų ir interpretacinių perspektyvų aprėpties, kurią Lukas, pasitelkdamas „iščių vaisiaus“ metaforą, atveria Aplankymo scenoje, neįmanoma išreikšti jokių kitu būdu. Pakeitus metaforą kita formuluote (pvz., terminu „sūnus“), nebepavyks išsaugoti subtilių biblinių sąsukų audinio, o drauge su juo sutrūkinės ir Trečiosios evangelijos autoriaus plėtojamos ekleziologinės bei soteriologinės „iščių vaisiaus“ metaforos traktuotės gijos.

Žvelgiant iš Bažnyčios misijos perspektyvos, būtina pabrėžti, kad „iščių vaisiaus“ metafora dėl jos poetiškumo ir archaizmo įtaigos yra prigijusi ir bendrinėje lietuvių kalboje. Ir

nors tradicinė tokios vartosenos kryptis (interpretuojant šią metaforą kaip nuorodą į „vaisių“ motinos įsčiose) nėra grynai bibliška, vis dėlto ji nėra ir grynai priešinga Biblijos minčiai, todėl dialogu gali būti siejama su bibline pasaulėžiūra, prokreacinę „įsčių vaisiaus“ traktuotę praturtinant biblinės, mariologinės, soteriologinės ir ekleziologinės perspektyvos siūlomomis įžvalgomis. Šiuo požiūriu kiekviena naujai užsimezgusi gyvybė drauge yra ir dieviškasis liudijimas, jog Viešpats lieka ištikimas sandoriniams pažadams, kurie duoti ne tik Izraeliui, ne tik Bažnyčiai, bet ir visai žmonijai. Kita vertus, pačiai Bažnyčiai kiekvienas Dievo dovanotas „įsčių vaisius“ yra kristologinis vilties ženklas, kad Dievas, vėl ir vėl pildydamas sandorinių palaiminimų pažadus, žmonijos ateitį atveria Kristaus priėmimo pilnatvei.

Labai reikšminga tai, jog cituodama „įsčių vaisiaus“ metaforą Bažnyčia, net ir šiandien laimindama bei po tremties prašydama (sic! lotyniškasis *ostendere*) „apreikšti, atkreipti dėmesį, atskleisti, parodyti“ palaimintąjį „įsčių vaisių“, liturginiuose maldos *Ave Maria* ir antifonos *Salve Regina* tekstuose kreipiasi į Mariją būtent iš Elzbietos perspektyvos. Tai akivaizdžiai rodo, kad šiuose tekstuose Bažnyčia, nors ir konkretindama „įsčių vaisiaus“ metaforą pridėtine nuoroda „Jėzus“, vis dėlto jokių būdu neapriboja jos ekleziologinės perspektyvos, kurią šios metaforos pagalba Bažnyčiai atskleidė evangelistas Lukas.

Šiandienis kreipimasis į Mariją Elzbietos žodžiais atspindi krikščionijos kartų kaitos dramatiškumą, prilygstantį perėjimui nuo pirmųjų sandorų prie Naujosios sandoros Izraelio tikrovės. Aplankymo scenoje tvyranti džiugaus tikėjimo klusnumo atmosfera anaipatol nėra sentimentali. Lukas ir šiandienį krikščionį kviečia į Mariją ir jos „įsčių vaisių“ žvelgti būtent iš Elzbietos pozicijos, jokių būdu nemėginant riboti tolimesnės Dievo plano plėtotės žmonijos ir Bažnyčios istorijoje, bet kaip tik priešingai – su Simeonu (žr. Lk 2:32) dėkojant Viešpačiui už tai, kad Jis suteikė mums – šiandienei Bažnyčiai kartai – malonę atpažinti Kristų: šviesą tautoms, ir savosios Tautos – Izraelio – garbę.

BIBLIOGRAFIJA

1. Aletti, Jean-Noël. *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*. Paris: Parole de Dieu, 1989.
2. Alexander, Desmond T. „Abraham Reassessed Theologically: The Abraham Narrative and the New Testament Understanding of Justification by Faith“. In *He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12-50*, edited by Richard S. Hess, Gordon J. Wenham ir Philip E. Satterthwaite, 7-28. Carlisle: Paternoster, 1994.
3. Aliulis, Vaclovas. „Psalmyno vertimų keliama klausimai“. In *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai*, 45-62. Vilnius: Lietuvių katalikų mokslo akademija, 2005.
4. Allis, Oswald Thompson. „The Blessing of Abraham“. *PTR* 25, nr. 2 (1927): 263-298.
5. Anderson, Arnold A. *2 Samuel*. WBC. Dallas, TX: Word Books, 1989.
6. Assis, Eliyahu. *Identity in Conflict: The Struggle Between Esau and Jacob, Edom and Israel*. Siphrut. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2016.
7. Austin, John L. *How to Do Things With Words*. The William James Lectures. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
8. Baldwin, Joyce G. *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary*. TOTC. Leicester: Inter-Varsity Press, 1988.
9. Baltzer, Klaus. *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55*. Hermeneia. Edited by Peter Machinist. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001.
10. Barbiero, Gianni. „Psalm 132: A Prayer of 'Solomon'“. *CBQ* 75, nr. 2 (2013): 239-258.
11. Barney, Stephen A. *Allegories of History, Allegories of Love*. Hamden, CN: Archon Books, 1979.
12. Barthélemy, Dominique. *God and His image: An Outline of Biblical Theology*. New York: Sheed and Ward, 1966.
13. Barton, Stephen C. „Can We Identify the Gospel Audiences?“. In *The Gospels for All Christians*, edited by Richard Bauckham, 173-194. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
14. Batey, Richard A. *New Testament Nuptial Imagery*. Leiden: Brill, 1971.
15. Bauckham, Richard. „The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response to John P. Meier“. *CBQ* 56 (1994): 686-700.

16. Becking, Bob. *Micah: A New Translation With Introduction and Commentary*. AB. New Haven: Yale University Press, 2023.
17. Belcher, Richard P. „The Davidic Covenant“. In *Covenant Theology: Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, edited by Guy Prentiss Waters, Nicholas J. Reid ir Muether John R. Wheaton, IL: Crossway, 2020.
18. Bengel, Johann Albrecht, Ernest Bengel, J. C. F. Steudel, ir A. R. Fausset. *Gnomon of the New Testament*. 2-asis leid. Edinburgh: T&T Clark, 1858.
19. Berges, Ulrich. *Jesaja 49-54 übersetzt und ausgelegt*. HThKAT. Freiburg im Breisgau: Herder, 2015.
20. Bitneris, Samuelis. *Naujas Testamentas Lietuviškas / Su didžiu dabojimu perguldijtas ir Lietuwnikams tiek Karalijsfeje Pruffôs tiek ir did ioje Lietuwoje ant išmânimo fudawâditas / nûg Czjyrû Lietuwnikû. Su Prakalbâ ape përguldimus Sz. Râsto ing kałbas kiekvienai giminei prigimtas Bernhardaus von Zanden*. Karalauczuje: Išspâuftas nûg Potâmkû Reuznëraus, Métu 1701. (Internetinis leidinys: Samuelis Bitneris, *Naujas Testamentas*, 1701, perrašą ir žodžių formų konkordancijas parengė Ona Aleknavičienė, Jurgita Venckienė, Vytautas Zinkevičius, 2008; <http://seniejirastai.lki.lt/>).
21. Black, Max. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962.
22. Blenkinsopp, Joseph. *Creation, Un-creation, Re-creation: A discursive commentary on Genesis 1-11*. London: T&T Clark, 2011.
23. —. *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. 1st New York: Doubleday, 2002.
24. Blomberg, Craig L. „The Law in Luke-Acts“. *JSNT* 22, nr. 1 (1984): 53-80.
25. Boase, Elizabeth. „Chaos and Order: Lamentations and Deuteronomy as Responses to Destruction and Exile“. In *Reading Lamentations Intertextually*, edited by Thomas A. Heath, Melton, Brittany N. OTL, 55-69. London: T&T Clark, 2021.
26. Bock, Darrell L. *Luke*. BECNT. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994.
27. —. *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology JSNTSup*. Vol. 12, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
28. —. *A Theology of Luke and Acts: God's Promised Program, Realized for All Nations*. BTNT. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012.
29. Bovon, François. *Luke*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.
30. Bräumer, Hansjörg. *Das erste Buch Mose. Kapitel 12-36*. WS. Wuppertal: R. Brockhaus, 1987.

31. Brawley, Robert L. *Text to Text Pours Forth Speech: Voices of Scripture in Luke-Acts*. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
32. Bretkūnas, Jonas. *Biblia, tatai esti wisas Schwentas Raschtas, lietuvischkai pergulditas per Janą Bretkuną Lietuvos pleboną Karaliaucziuię*. 1590. (Internetinis leidinys: Jonas Bretkūnas, *Biblija. Izaijo knyga*, 1590, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).
33. —. *Biblia, tatai esti wisas Schwentas Raschtas, lietuvischkai pergulditas per Janą Bretkuną Lietuvos pleboną Karaliaucziuię*, 1590. *Biblia Slavica, Serie VI: Supplementum Biblia Lithuanica*. Edited by Jochen D. Range. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2017.
34. —. *Biblia, tatai esti wisas Schwentas Raschtas, lietuvischkai pergulditas, per Janą Bretkuną Lietuvos pleboną Karaliaucziuię*. 1590. (Internetinis leidinys: Jonas Bretkūnas, *Biblija. Raudų knyga*, 1590, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).
35. Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. AYBRL. New York: Doubleday, 1993.
36. Brueggemann, Walter. *Genesis. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta: John Knox Press, 1982.
37. Burbulys, Kostas. *Šventasis Raštas, komentarai – aiškinimai. Lukas – Jonas*. Chicago: ViVi Printing, 1980.
38. —. *Šventasis Raštas: komentarai – aiškinimai. Jer R – Malachijo knyga*. Chicago: ViVi Printing, 1988.
39. —. *Šventasis Raštas: komentarai – aiškinimai. Nehemijo – Psalmių knyga*. Chicago: ViVi Printing, 1988.
40. —. *Šventasis Raštas: komentarai – aiškinimai. Pirmoji Mozės knyga: Pradžia*. Chicago: ViVi Printing, 1985.
41. Burrows, Eric, ir Edmund F. Sutcliffe. *The Gospel of the Infancy and Other Biblical Essays*. The Bellarmine Series. London,: Burns, 1940.
42. Campbell, Edward F. *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*. AB. 1st Garden City, NY: Doubleday, 1975.
43. Carpinelli, Francis Giordano. „'Do this as my memorial' (Luke 22:19): Lucan soteriology of atonement“. *CBQ* 61, nr. 1 (1999): 74-91.

44. Carroll, John T. *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts*. SBL dissertation Series. Atlanta, GA: Scholars Press, 1988.
45. Cate, Robert L. *An Introduction to the Old Testament and Its Study*. Nashville, TN: Broadman Press, 1987.
46. Chatman, Seymour. *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
47. Childs, Brevard S. *Exodus*. OTL. London: SCM Press, 1974.
48. Chylinskis, Samuelis Boguslavas. *Biblia Litewska Chylińskiego: Nowy Testament. Tom II – Tekst*. Edited by Czesław Kudzinowski ir Jan Otrębski. Poznań: Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, 1958.
49. Čiočytė, Dalia. „Kaip paversti seną kalbą nauja? Kun. Vaclovą Aliulį MIC apie liturginių tekstų vertimų problemas kalbina Dalia Čiočytė “. *Naujasis Židinys – Aidai* 6 (2008): 259-271.
50. Coleridge, Mark B. *The Birth of the Lukan Narrative. Narrative as Christology in Luke 1-2*. JSNTSup. Sheffield: Academic Press, 1993.
51. Craigie, Peter C. *The Book of Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
52. Cross, Frank Moore. „The Tabernacle: A Study from an Archaeological and Historical Approach“. *BA* 10, nr. 3 (1947): 45-68.
53. Daube, David. „Evangelisten und Rabbinen“. *ZNW* 48, nr. 1 (1957): 119-126.
54. Daukša, Mikalojus. *Postilla catholica, tãt est Ižguldimas ewangeliju kiekvienos nedelos ir szwętes per wissús metús*. Vilnius, 1599. (Internetinis leidinys: Mikalojus Daukša, *Postilė*, 1599, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).
55. Davidson, Donald. „What Metaphors Mean“. In *On Metaphor*, edited by Sheldon Sacks, 29-45. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
56. de Moor, Johannes C. *Micah*. HCOT. Leuven: Peeters, 2020.
57. Denova, Rebecca I. *The Things Accomplished among Us: Prophetic Tradition in the Structural Pattern of Luke-Acts*. JSOTSup. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
58. DesCamp, Mary Therese. *Metaphor and Ideology. Liber Antiquitatum Biblicarum and Literary Methods Through a Cognitive Lens*. BIS. Leiden: Brill, 2007.
59. Dibelius, Martin. „Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium“. In *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, edited by Günter Bornkamm, 1-79. Tübingen,: Mohr, 1953.

60. Dobbs-Allsopp, F. W. „Tragedy, Tradition, and Theology in the Book of Lamentations“. *JSOT* 74, nr. 22 (1997): 29-60.
61. Dodson, Joseph R. *The 'Powers' of Personification: Rhetorical Purpose in the 'Book of Wisdom' and the Letter to the Romans*. BZNW. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
62. Dohmen, Christoph. „Untergang oder Rettung der Quellenscheidung? Die Sintfluterzählung als Prüfstein der Pentateuchexegese“. In *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, edited by André Wénin, 81-104. Leuven: Peeters, 2001.
63. Dumbrell, William J. *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology*. Exeter: Paternoster, 1984.
64. Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. OTL. Philadelphia: Westminster Press, 1961.
65. TDOT. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, s.v. "זָכַר" *zākār*.
66. Ellis, Edward E. *The Gospel of Luke*. NCBC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.
67. Ernst, Josef. *Il Vangelo secondo Luca*. NTC. Brescia: Morcelliana, 1985.
68. Estes, Daniel J. *Psalms 73-150*. NAC. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2019.
69. Evans, Christopher F. *Saint Luke*. TPINTC. London: SCM, 1990.
70. Farris, Stephen. *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance*. JSNTSup. Sheffield: JSOT, 1985.
71. Fensham, Charles F. „Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament“. *ZAW* 74, nr. 1 (1962): 1-9.
72. Firth, David G. „Speech Acts and Covenant in 2 Samuel 7:1-17“. In *The God of Covenant: Biblical, Theological and Contemporary Perspectives*, edited by Jamie A. Grant and Alistair I. Wilson, 79-99. Leicester: Apollos, 2005.
73. Fishbane, Michael A. „Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen. 25,19-35,22)“. *JJS* 26, nr. 1-2 (1975): 15-38.
74. Fisk, Bruce Norman. *Do You Not Remember? Scripture, Story and Exegesis in the Rewritten Bible of Pseudo-Philo*. JSPSup. Sheffield: Academic Press, 2001.
75. Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, translation, and notes*. AB. Garden City, NY: Doubleday, 1981.
76. Floss, Johannes P. „Form, Source, and Redaction Criticism“. In *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, edited by John W. Rogerson and Judith M. Lieu, 591-614. Oxford: Oxford University Press, 2008.

77. Ford, Massyngebard J. *My Enemy is My Guest: Jesus and Violence in Luke*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984.
78. Francisco, Clyde T., ir John Richard Sampey. *Introducing the Old Testament*. Nashville: Broadman Press, 1977.
79. Fretheim, Terence E. „The Jacob Traditions: Theology and Hermeneutic“. *Interpretation* 26, nr. 4 (1972): 419-436.
80. Frymer-Kensky, Tikva. „The Planting of Man: A Study in Biblical Imagery. Essays in Honor of Marvin H. Pope“. In *Love & Death in the Ancient Near East*, edited by John H. Marks ir Robert McClive Good, 129-136. Guilford, CT: Four Quarters Publishing Company, 1987.
81. Fuller, Michael E. *The Restoration of Israel: Israel's Regathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*. BZNW. Berlin: DeGruyter, 2006.
82. Gebara, Ivone, ir Maria Clara Lucchetti Bingemer. *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*. Theology and Liberation Series. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.
83. Gentry, Peter J., ir Stephen J. Wellum. *Kingdom Through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants*. Wheaton: Crossway, 2018.
84. Giedraitis, Juozapas Arnulfas. *Naujas Istatimas Jezaus Christaus Wieszpaties musu Lietuwiszku Ležuwiu iszgulditas par Jozapa Arnulpa kunigaykszi Giedrayti Wiskupa Žiemaciu, Ženklina S. Stanislovo*. Wilniuje: Iszpaustas pas Kunigus Missionorius, 1816.
85. Gillingham, Susan E. *Psalms Through the Centuries. A Reception History Commentary on Psalms 73-151*. BBC. Vol. 3, Chichester: Wiley-Blackwell, 2022.
86. Goldingay, John. *Hosea-Micah*. BCOT. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2021.
87. —. „Models for Prayer in Lamentations and Psalms“. In *Reading Lamentations Intertextually*, edited by Thomas A. Heath, Melton, Brittany N. OTL, 139-151. London: T&T Clark, 2021.
88. —. *Psalms. Volume 3: Psalms 90-150*. BCOT. 3 vols. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.
89. Goldingay, John E., ir David Frank Payne. *A critical and exegetical commentary on Isaiah 40-55*. Vol. 2. *Commentary on Isaiah 44.24-55.13*. ICC. London: T&T Clark, 2006.
90. Gowler, David B. „Characterization in Luke: A Socio-Narratological Approach“ [In English]. *Biblical Theology Bulletin* 19, nr. 2 (1989): 54-62.
91. Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. NICNT. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

92. —. „The Problem of the Beginning: Israel's Scriptures in Luke 1-2“. *BBR* 4 (1994): 61-86.
93. Grohmann, Marianne. *Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
94. Gruber, Mayer I., ir Yona Shamir. „Male Speaker's Obsessions with the Feminine: The Strange Case of Lamentations 3“. In *Various Essays in Megilloth Studies: The Shape of Contemporary Scholarship*, edited by Brad Embry. HBM, 72-79. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2016.
95. Gueuret, Agnès. *L'engendrement d'un récit. L'Évangile de l'enfance selon saint Luc*. LD. 1983.
96. Hahn, Scott W. *Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises*. AYBRL. New Haven: Yale University Press, 2009.
97. Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Heritage of Sociology. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
98. Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Gospels*. Waco, TX: Baylor University Press, 2016.
99. Heider, George C. *The Cult of Molek: A Reassessment*. JSOTSupp. Sheffield: Sheffield Academic, 1985.
100. Hendriksen, William. *The Gospel of Luke*. NTC. Ada, Mi: Baker Pub Group, 1978.
101. Herter, Theophilus J. *The Abrahamic Covenant in the Gospels*. Houston: Classical Anglican Press, 1992.
102. Hertzberg, Hans W. *I & II Samuel: A Commentary*. OTL. Philadelphia: Westminster Press, 1964.
103. Hollander, John. *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*. Berkeley: University of California Press, 1981.
104. Honig, Edwin. *Dark Conceit: the Making of Allegory*. London: Faber & Faber, 1959.
105. Horsley, Richard A. *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context*. New York: Crossroad, 1989.
106. Horst, Friedrich. „Segen und Segenshandlungen in der Bibel“. *EvT* 7, nr. 1-6 (1947): 23-37.
107. Hospodar, Blaise. „Meta spoudēs in Lk 1, 39“. *CBQ* 18, nr. 1 (1956): 14-18.
108. Ilan, Tal. „'Man Born of Woman ...' (Job 14:1): The Phenomenon of Men Bearing Metronymes at the Time of Jesus“. *NovT* 34 (1992): 23-45.
109. *Lietuvių kalbos žodynas (t. I-XX, 1941-2002): elektroninis variantas*. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2005, s.v. "įsčia".

110. Jacobson, Howard. *A commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. With Latin Text and English Translation*. AGAJU. Leiden: Brill, 1996.
111. Jacobson, Roman. „Closing Statement: Linguistics and Poetics“. In *Style in Language*, edited by Thomas Albert Sebeok, 350-377. Cambridge, MA: The M.I.T. Press, 1964.
112. Jaknavičius, Jonas. *Ewangelie polskie y litewskie tak niedzielne iáko y wszystkich świąt, ktore w Kościele Katholickim, według Rzymskiego porządku przez cały rok czytają*. 1647. (Internetinis leidinys: Jonas Jaknavičius, *Ewangelie Polskie y Litewskie*, 1647, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).
113. James, Montague Rhodes. *The Biblical Antiquities of Philo. Now First Translated From the Old Latin Version*. LBS. Edited by Harry M. Orlinsky. New York: KTAV, 1971.
114. Janzen, Gerald J. *Abraham and All the Families of the Earth. A Commentary on the Book of Genesis 12-50*. ITC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993.
115. Jervell, Jacob. *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1972.
116. —. *The Theology of the Acts of the Apostles*. NTT. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 1996.
117. Joüon, Paul, ir Takamitsu Muraoka. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Subsidia Biblica. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 1991.
118. Jung, Chang-Wook. *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative*. LNTS. London: T&T Clark, 2004.
119. Jurėnas, Algirdas. *Mūsų Viešpaties ir Gelbėtojo Jėzaus Kristaus Naujasis Testamentas. Psalmi*. London: The British and Foreign Bible Society, 1961.
120. Kaiser, Walter C. „The Blessing of David: The Charter of Humanity“. In *The Law and the Prophets: Old Testament Studies Prepared in Honor of Oswald Thompson Allis*, edited by John H. Skilton, 298-318: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1974.
121. Kalmanofsky, Amy. „The Sound and the Fury: Women and Suffering in Ezekiel and Lamentations“. In *Reading Lamentations Intertextually*, edited by Thomas A. Heath, Melton, Brittany N. OTL, 110-122. London: T&T Clark, 2021.
122. Kaut, Thomas. *Befreier und befreites Volk: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der: vorlukanischen Kindheitsgeschichte*. AMTBBB. Frankfurt am Main: Anton Hain, 1990.
123. Kavaliauskas, Česlovas. *Naujasis Testamentas: Keturios evangelijos. Apaštalų raštai*. Vilnius-Kaunas: Lietuvos TSR vyskupijų Ordinarių kolegija, 1972.

124. TDOT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974, s.v. "פָּרָה pārah; פָּרִי pərî".
125. Kessler, Rainer. *Micha*. HThKAT. Freiburg: Herder, 2000.
126. Koole, Jan Leunis. *Isaiah III. Vol. 2: Isaiah 48-55*. HCOT. Leuven: Kok Pharos, 1997.
127. Kopp, Clemens. *The holy places of the Gospels*. New York: Herder and Herder, 1963.
128. Körting, Corinna. *Zion in den Psalmen*. FAT. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
129. Kraus, Hans-Joachim. „God’s Covenant: Old and New Testaments“. In *A Covenant Challenge to Our Broken World*, edited by Allen O. Miller, 79-83. Atlanta: World Alliance of Reformed Churches, 1982.
130. Kristeva, Julia. *Sèméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Editions du Seuil, 1969.
131. Kthobh, Şurath, ir Jeff W. Childers. *The Syriac Peshiṭta Bible with English Translation. Luke. The Antioch Bible*. Edited by George A. Kiraz ir Andreas Juckel. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2013.
132. Kuhn, Karl A. „The Point of the Step-parallelism in Luke 1-2“. NTS. NTS 47, nr. 1 (2001): 38-49.
133. Kvantas, Jokūbas Joakimas. *Biblia, tai esti: Wissas Szwentas Rásztas, Séno ir Naujo Testamento / pagal wokiszką pėrstátimą d. Mertino Luteriaus, su kiekvieno pėrskyrimo trumpu praneszimmu, ir reikalingu pazenklinnimu tu paczû żodzû, kurrie kittose pėrskyrimose randomi, nû kellû mokytojû Lietuwoj' lietuwiszkay pėrstattytas, ir antrą kartą iszspáustas*. 1755.
134. —. *Das Neue Teſtament Unfers Herrn IEFu Chrifti und der Pfalter Davids Deutſch und Litthauifch auf Hohen allergnädigſten Befehl Ihro Königl. Majestät in Preuffen ausgefertiger von Johann Jacob Qvandt*. Königsberg: Verlegts Chriftoph Gottfr. Eckart, 1727. Internetinis leidinys: ---, *Naujasis Testamentas, 1727, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>*.
135. La Potterie, Ignace de. *Mary in the Mystery of the Covenant*. Staten Island, N.Y.: Alba House, 1992.
136. Laato, Antti. „Psalm 132: A Case Study in Metodology“. CBQ 61, nr. 1 (1999): 24-33.
137. Lakoff, George, ir Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
138. Lane, Thomas. *Luke and the Gentile Mission: Gospel Anticipates Acts*. EUSS XXXIII, Theology. New York: Peter Lang, 1996.
139. Laumenskaitė, Irena E., ir Algirdas Akelaitis. „Apie mąstyseną ir kalbą: Arba kaip meldžiamės, taip tikime, kaip tikime – taip gyvename“. Colloquia 39, nr. 1 (2017): 108-124.

140. Laurentin, René. *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique – historicité et théologie*. Paris: Desclée, 1984.
141. —. *Structure et théologie de Luc I-II*. Paris: Gabalda, 1957.
142. Lebedys, Jurgis, ir Jonas Palionis. „Seniausias lietuviškas rankraštinis tekstas“. *Bibliotekininkystės ir bibliografijos klausimai* 3 (1964): 109-135.
143. Lescow, Theodor. *Micha 6,6-8. Studien zu Sprache Form und Auslegung*. AT. Stuttgart: Calwer, 1966.
144. Lewis, Clive S. *The Allegory of Love* New York: Oxford University Press, 1958.
145. Liesis, Antanas. *Psalmynas: Penkios knygos*. Vilnius: Lietuvos TSR vyskupijų Ordinarių kolegija, 1973.
146. Litwak, Kenneth D. *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually*. JSNTSup. London: T&T Clark International, 2005.
147. Lodge, David. *The Art of Fiction: Illustrated from Classic and Modern Texts*. 1st American New York: Viking, 1993.
148. Loretz, Oswald, ir Roland E. Murphy. „The 'Perfectum Copulativum' in 2Sm 7,9-11“. *CBQ* 23, nr. 3 (1961): 294-296.
149. MacIntyre, Alasdair C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.
150. Marcus, Joel. *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. New Haven: Yale University Press, 2000.
151. Marshall, Howard I. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Exeter: Paternoster Press, 1978.
152. —. *Luke: Historian and Theologian*. Exeter: Paternoster, 1970.
153. Matusevičiūtė, Ona. „Seniausi lietuviški rankraščiai“. *Švyturys* 13 (1962): 25.
154. Mayes, Andrew D. H. *Deuteronomy*. NCBC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.
155. Mays, James Luther. *Micah. A commentary*. OTL. London: Westminster John Knox Press, 1980.
156. McCarter, Kyle P. *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*. AB. 1st Garden City, NY: Doubleday, 1984.
157. McCarthy, Dennis J. „berît in Old Testament History and Theology“. *Biblica* 53, nr. 1 (1972).
158. —. *Old Testament Covenant: A Survey of Current Opinions*. Basil Blackwell: Peter Lang, 1972.

159. —. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. AnB. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963.
160. Melloni, Alberto. „The *De Beata Maria Virgine* and the Title *Mater Ecclesiae* at Vatican II“. In *‘Res opportuna nostrae aetatis’*. *Studies on the Second Vatican Council Offered to Mathijs Lamberigts*, edited by Dries Bosschaert ir Johan Leemans. BETL, 315-340. Leuven: Peeters.
161. Merx, Adalbert. *Die Evangelien des Markus und Lukas. Nach Syrischen im Sinaikloster Gefundenen Palimpsesthandschrift*. Berlin: G. Reimer, 1897.
162. Michel, Andreas. *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*. FAT. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
163. Middlemas, Jill. *Lamentations: An Introduction and Study Guide*. T&T Clark's Study Guides to the Old Testament. New York: Bloomsbury Academic, 2021.
164. Mitchell, Christopher W. *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*. SBL Dissertation Series. Atlanta: Scholars Press, 1987.
165. —. *The Song of Songs*. Concordia Commentary. Saint Louis: Concordia Pub. House, 2003.
166. Mitchell, Margaret M. „Rhetorical and New Literary Criticism“. In *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, edited by John W. Rogerson ir Judith M. Lieu. Oxford: Oxford University Press, 2008.
167. Mowvley, Harry. „The Concept and Content of ‘Blessing’ in the Old Testament“. *BT* 16, nr. 2 (1965): 74-80.
168. Murray, Robert. *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*. London: Sheed and Ward, 1992.
169. Nedveckas, Laimonas, Giedrius Saulytis, Tatjana Aleknienė, ir Ona Dilytė-Čiurinskienė. *Evangelija pagal Luką su komentarais*. Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 2023.
170. Nguyen, Theresa Marie C. *The Splendor of the Church in Mary. Henri de Lubac, Vatican II, and Marian Ressourcement*. Washington: The Catholic University of America Press.
171. Nolland, John. *Luke 1-9:20*. WBC. Dallas, TX, 1989.
172. Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. 2-asis leid. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006.
173. Oswalt, John Newell. *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*. NICOT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
174. Otto, Eckart. *Deuteronomium 4,44-11,32*. HThKAT. Freiburg: Herder, 2012.
175. Parsons, Mikeal C. *The Departure of Jesus in Luke-Acts: The Ascension Narratives in Context*. JSNTSup. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.

176. Pedersen, Johannes. *Israel, Its Life and Culture*. SFSHJ. Atlanta: Scholars Press, 1991.
177. Pellegrino, Carmelo. *Maria di Nazaret, profezia del regno. Un approccio narrativo a Lc 1,34*. AnB. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2014.
178. Perdue, Leo G. *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job*. JSOTSup. Sheffield: JSOT Press, 2009.
179. Perrot, Charles, Pierre-Maurice Bogaert, Daniel J. Harrington, ir Jacques Cazeaux. *Les antiquités bibliques. Introduction littéraire, commentaire et index*. SC. Paris: Cerf, 1976.
180. Philip, Tarja S. *Menstruation and Childbirth in the Bible: Fertility and Impurity*. SBL. New York: Peter Lang, 2006.
181. Plummer, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*. ICC. 5-asis leid. London: T&T Clark International, 2000.
182. Polaski, Donald C. „On Taming Tamar: Amram's Rhetoric and Women's Roles in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum* 9“. *JSP* 13, nr. 1 (Apr 1995): 79-99.
183. Polliack, Meira. „Deutero-Isaiah's Typological Use of Jacob in the Portrayal of Israel's National Renewal“. In *Creation in Jewish and Christian Tradition*. JSOTS, 72-110, 2002.
184. Pope, Michael. „Gabriel's Entrance and Biblical Violence in Luke's Annunciation Narrative“. *JBL* 137, nr. 3 (2018): 701-710.
185. *Pfalteras Dowido Lietuwiŝkay ir Wokifchkay fu Kiekwieno Psalmo trumpu Praneŝimmu*. Karaláuczuje, Mete 1728. (Internetinis leidinys: ---, *Psalteras Dovydo*, 1728, perraŝa ir žodžių formų konkordancijas parengė Ona Aleknavičienė, Jurgita Venckienė, Vytautas Zinkevičius, 2008; <http://seniejirastai.lki.lt>).
186. Räisänen, Heikki. *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*. AASF. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1969.
187. Redd, John Scott. „The Abrahamic Covenant“. In *Covenant Theology: Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, edited by Guy Prentiss Waters, Nicholas J. Reid ir Muether John R., 128-142. Wheaton, IL: Crossway, 2020.
188. Renaud, Bernard. *La formation du livre de Michée: tradition et actualisation*. Etudes bibliques. Paris: J. Gabalda, 1977.
189. Rendsburg, Gary. *The Redaction of Genesis*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1986.
190. Rêza, Jonas. *Pfalteras Dowido / Ing Lietuwiŝchkus Szodžius pirmiaufei ifchgulditas / Per K. Iona Bretkuna / Lietuwninku Plebonu buwufi Karaliauczoie Pruffu Szæmeie. Bet nu dabbar Ant Mielaŝtiwoio Brandenburgifchko Erczikio Pruffu / [et]c. [et]c. per thu Prufifchku paliktu Rodos ponu maloningoio iffakimo Per K. Jona Rehŝa dabbar ŝchittu cziefu Lietuwninku plebonu Karaliauczoie fupilnaŝte atnaugintas [...] Karaliauczoie Pruffu: per Lorinczu Segebadu, Mætoffa Chriftaus 1625*. Internetinis leidinys: Jonas Rêza, *Psalteras*

- Dovydo, 1625, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).
191. Rėza, Liudvikas Gediminas. *Philologisch-kritische Anmerkungen zur litauischen Bibel*. 1816. (Internetinis leidinys: Lozorius Zengštokas, *Liudvikas Gediminas Rėza, Philologisch-kritische Anmerkungen zur litauischen Bibel*, 1816, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).
 192. Richter, Wolfgang. *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
 193. Ricœur, Paul. *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. UTRC. Toronto: University of Toronto Press, 1977.
 194. Ringgren, Helmer. „Luke’s Use of the Old Testament“. *HTR* 79, nr. 1-3 (1986): 227-235.
 195. Robertson, Palmer O. *The Christ of the Covenants*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1987.
 196. Roop, Eugene F. *Genesis*. BCBC. Scottdale, PA: Herald Press, 1987.
 197. Ross, Allen P. *A Commentary on the Psalms (90-150)*. Kregel Exegetical Library. Vol. 3, Grand Rapids, MI: Kregel Academic & Professional, 2011.
 198. Rowe, Christopher Kavin. *Early narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*. BZNW. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
 199. Sabourin, Leopold. *The Gospel According to Luke. Introduction and Commentary*. Bombay: Paulist Publ., 1984.
 200. Sacks, Jonathan. *Deuteronomy: Renewal of the Sinai Covenant*. New Milford, CT: Maggid Books, 2019.
 201. Sahlin, Harald. *Der Messias und das Gottesvolk: Studien zur protolukanischen Theologie*. Acta Seminarii neotestamentici upsaliensis. Uppsala: Almqvist & Wiksells boktryckeri, 1945.
 202. Sanders, James A. „Isaiah in Luke“. *Interpretation* 36, nr. 2 (1982): 144-155.
 203. Scharf, Aaron. *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs: Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse*. BZAW. Berlin: de Gruyter, 1998.
 204. Schmidtgen, Beate. „Stadtfräulein Zion und Erzmutter Sarah: Körperkonzepte literarischer Frauengestalten. Aspekte einer feministischen Anthropologie“. In *Körperkonzepte im Ersten Testament*, 64-78. Stuttgart, 2003.
 205. Schmitt, John J. „The Motherhood of God and Zion as Mother“. *RevB* 92, nr. 4 (Oct 1985): 557-569.

206. Seccombe, David P. *Possessions and the Poor in Luke-Acts*. SNTU. Linz: KU Linz, 1982.
207. Šernas, Antanas, ir Povilas Jakubėnas. *Mato, Morkaus, Luko ir Jono evangelijos: Luko evangelija*. Šiauliai: Grafika, 1937.
208. Serrano, Andrés García. *The Presentation in the Temple. The Narrative Function of Lk 2:22-39 in Luke-Acts*. AnB. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2012.
209. TDOT. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, s.v. "ברך brk, בִּרְכָה berākhāh".
210. Ska, Jean Louis. „Our Fathers Have Told Us“. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*. Subsidia biblica. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2000.
211. Skvireckas, Juozapas. *Šventasis Raštas Senojo ir Naujojo Įstatymo arba Testamento: su Vulgatos tekstu. Šventasis Raštas Naujojo testamento I: Evangelijos pagal Matą, Morkų, Luką ir Joną, Apaštalų darbai*. Kaunas: Šviesa, 1937.
212. Smith-Christopher, Daniel L. *Micah: A Commentary*. OTL. Louisville: Westminster John Knox, 2015.
213. Smith, Daniel L. *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*. Bloomington, IN: Meyer-Stone Books, 1989.
214. Soskice, Janet M. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
215. Speiser, Ephraim A. „I Know Not the Day of My Death“. *JBL* 74, nr. 4 (1955): 252-256.
216. Spitta, Friedrich. „Die Chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc 1 und 2“. *ZNW* 7, nr. 1 (1906): 281-317.
217. Stanley, David M. „The Mother of my Lord“. *Worship* 34 (1959): 330-332.
218. Stauffer, Ethelbert. „Jeschu ben Mirjam. Kontroversgeschichtliche Anmerkungen zu Mk 6:3“. In *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*, 119-128. Edinburgh: T.&T. Clark, 1969.
219. Stec, David M. *The Targum of Psalms, Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*. The Aramaic Bible. Collegeville: Liturgical Press, 2004.
220. Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. The Indiana Literary Biblical Series. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
221. Syrén, Roger. *The Forsaken First-Born. A Study of a Recurrent Motif in the Patriarchal Narratives*. JSOTSup. Sheffield: JSOT Press, 1993.
222. Talbert, Charles H. *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*. Missoula, MT: Scholars Press, 1974.
223. Tångberg, Arvid K. *Die prophetische Mahnrede: form- und traditions geschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf*. FRLANT. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

224. Tannehill, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume 1: The Gospel According to Luke*. Philadelphia: Fortress Press, 1991.
225. Thomas, Heath A. *Poetry and Theology in the Book of Lamentations: The Aesthetics of an Open Text*. HBM. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013.
226. Tiede, David L. *Prophecy and History in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
227. Toolan, Michael J. *Narrative: A Critical Linguistic Introduction*. Interface. London: Routledge, 1988.
228. Torgovnick, Marianna. *Closure in the Novel*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
229. Tribble, Phyllis. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. OBT. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
230. Tulaba, Ladas. *Šventasis Raštas Naujojo Testamento: Keturios Evangelijos ir Apaštalų darbai*. Roma: F. Faili, 1979.
231. Turner, Max. „Trinitarian' Pneumatology in the New Testament? Towards an Explanation of the Worship of Jesus“. *ATJ* 58, nr. 1 (2003): 167-186.
232. *Lietuvių kalbos žodynas (t. I-XX, 1941–2002): elektroninis variantas*. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2005, s.v. "vaisius".
233. Van Pelt, Miles V. „The Noahic Covenant of the Covenant of Grace“. In *Covenant Theology: Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, edited by Guy Prentiss Waters, Nicholas J. Reid ir Muether John R., 106-127. Wheaton, IL: Crossway, 2020.
234. van Zyl, Hermie C. „The soteriological meaning of Jesus' death in Luke-Acts. A survey of possibilities“. *Verbum et Ecclesia* 23, nr. 2 (2002): 533-557.
235. Vilentas, Baltramiejus. *Euangelias bei Epistolas, Nedeliu ir schwentuju dienosu skaitomosias, Basznichosu Chriksczonischkosu, pilnai ir wiernai pergulditas ant Lietuwischka Szodzia, per Baltramieju Willenta, Plebona Karalauczui ant Schteindama, 1579*. (Internetinis leidinys: *Baltramiejus Vilentas, Evangelijos vei Epistolas, 1579*, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).
236. Walker, Justin. *The Powerful Images. The Poetics of Violence in Lamentations 2 and Ancient Near Eastern Art*. OBO. Bristol, CT: Peeters, 2022.
237. Waltke, Bruce K., ir Cathi J. Fredricks. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001.
238. Waltke, Bruce K., ir Charles Yu. *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*. 1st Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007.

239. Wansbrough, Henry J. „The Infancy Stories of the Gospels since Raymond E. Brown“. In *New Perspectives on the Nativity*, edited by Jeremy Corley, 4-22. London: Bloomsbury Publishing, 2009.
240. Webster, Thomas Bertram L. „Personification as a Mode of Greek Thought“. *JWCI* 17, nr. 1 (1954): 14-21.
241. Weems, Renita J. *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*. Overtures to Biblical Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
242. Wehmeier, Gerhard. *Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk*. Theologische dissertationen. Basel: Friedrich Reinhardt, 1970.
243. Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. New York: Doubleday, 1991.
244. Weiser, Artur. *Das Buch der zwölfkleinen Propheten I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha*. ATD. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.
245. Wendel, Susan J. *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr*. NTSup. Leiden: Brill, 2011.
246. Westermann, Claus. *Blessing in the Bible and the Life of the Church*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
247. Whitman, John. *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
248. Willey, Patricia Tull. *Remember the Former Things: The Recollection of Previous Texts in Isaiah 40-55*. SBL Dissertation Series. Atlanta, GA: SBL, 1997.
249. Wilson, Alistair I. „Luke and the New Covenant: Zechariah’s Prophecy as a Test Case“. In *The God of Covenant: Biblical, Theological, and Contemporary Perspectives*, edited by Jamie A. Grant ir Alistair I. Wilson, 156-177. Leicester: Apollos, 2005.
250. Wilson, Brittany E. „Pugnacious Precursors and the Bearer of Peace: Jael, Judith, and Mary in Luke 1:42“. *CBQ* 66, nr. 3 (2006): 436-456.
251. Wilson, Stephen G. *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 C.E.* Minneapolis: Fortress, 1995.
252. Wolter, Michael. *The Gospel According to Luke. Volume I (Luke 1-9:50)*. Studies in Early Christianity. Waco, TX: Baylor University Press, 2016.
253. —. „Wann wurde Maria schwanger? Eine vernachlässigte Frage und Ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1-2)“. In *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien: Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag*, edited by Rudolf Hoppe ir Ulrich Busse. BZNW, 405-422. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

254. Zehnder, Markus Philipp. „Fluch und Segen im Buch Deuteronomium. Beobachtungen und Fragen“. In *Deuteronomium. Tora für eine neue Generation*, edited by Georg Fischer, Dominik Markl ir Simone Paganini. BZAR. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011.
255. Zenger, Erich. *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
256. Zengštokas, Lozorius. *Evangelias / bei Epistolas / Nedeliu ir Schwentuiu dienofu įkaitomafias / Bažniczofu Crikščzonifchkofu / pilnai ir wiernai pergulditas ant Lietuwifschka įzodzia / per Baltramieju Willenta / Plebona Karalouczui ant Schteindama. Priegtam / ant gala priedeta ira / Hiftoria apie muka ir įmerti Wiefchpattes mufu Iefaus Chriftaus / pagal kieturiu Evangeliftu. A Nu Diewuj ant garbes / bei Chrikschczonims ant naudos / per Lazaru Sengftak / Lietuvos Plebona Karaliauczios atnaugintos. Įschįpauftas Karalauczuie per Iona Fabriciu / Metu M. DC. XII*. (Internetinis leidinys: Lozorius Zengštokas, *Evangelijos bei Epistolas*, 1612, parengė Ona Aleknavičienė, Giedrė Olsevičiūtė, programavo Vytautas Zinkevičius, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, <http://seniejirastai.lki.lt/>).
257. Zimmermann, Frank. *The Aramaic Origin of the Four Gospels*. New York: KTAV, 1979.

PRIEDAS: Pažodinis nagrinėjamo teksto (Lk 1:5-56) vertimas ir jo struktūra, atsižvelgiant į eigos paralelizmo bei sinkrizės principus

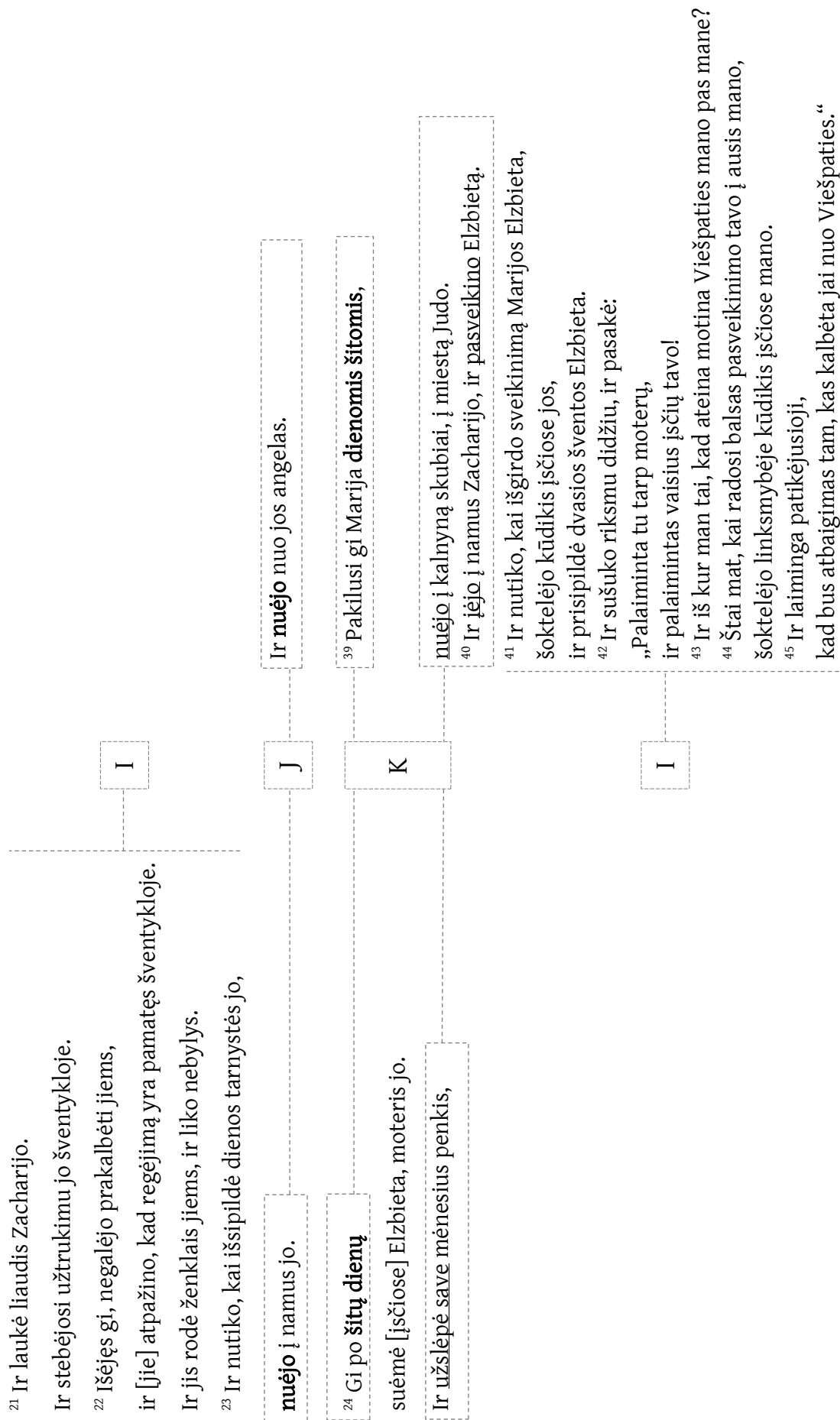
PRIMOJI DIPTICHO DALIS (Lk 1:5-25)

⁵ Buvo dienomis Erodo, karaliaus Judėjos, kunigas toks, vardu Zacharijas, iš pamainos Abijo.	A	²⁶ Ménesį gi šeštąjį,
„Aš esu Gabrielius – stovintysis akivaizdoje Dievo ir pasiųstas kalbėti į tavo ir evangelizuoti tau šitai. [relokacija iš v.19]	H	buvo pasiųstas angelas Gabrielius nuo Dievo į miestą Galilėjos, kurio vardas – Nazaretas,
Ir moteris jam, iš dukterų Aarono. Ir vardas jos – Elzbieta.	B	²⁷ pas mergele, sužadėtą su vyru, kurio vardas – Juozapas, iš namų Dovydo. Ir vardas mergelės – Marija.

ANTROJI DIPTICHO DALIS (Lk 1:26-56)

¹¹ Pasirodė gi jam angelas Viešpaties, stovintis iš dešinės aukuro smilkymo.	C	²⁸ Ir įėjęs pas ją pasakė: „Džiūgauki, malone pripildytoji, Viešpats su tavimi!“
¹² Ir sutriko Zacharijas pamatęs. Ir baimė puolė ant jo.		²⁹ Ji gi, dėl to žodžio visiškai sutriko ir svarstė, koks galėtų būti sveikinimas šitas.
¹³ Pasakė gi į jį angelas : „Nesibaimink, Zacharijau, nes išklaudyta malda tavo. Ir moteris tavo Elzbieta pagimdys sūnų tau.“	D	³⁰ Ir pasakė angelas jai: „Nesibaimink, Marija, suradai mat malonę pas Dievą. ³¹ Ir štai, suimsi iščioje ir pagimdysi sūnų .“

Ir pavadinsi jį vardu – Jonas.	Ir pavadinsi jį vardu – Jėzus.
¹⁴ Ir bus džiaugsmas tau ir linksmybė, ir gausūs gimimu jo džiaugsis.	
¹⁵ Bus mat didis akivaizdoje Viešpaties.	³² Šitas bus didis
Ir vyno, ir stipraus gėrimo <i>visai</i> tenegers, ir dvasios šventos bus pripildytas dar iš iščių motinos jo.	ir Sūnumi Aukščiausiojo bus vadinamas.
¹⁶ Ir gausius [iš] sūnų Izraelio atgręš į Viešpatį, Dievą jų.	Ir duos jam Viešpats Dievas sostą Dovydo, tėvo jo.
¹⁷ Ir pats eis pirma, akivaizdoje jo, [su] dvasia ir galia Elijo, kad atgręžtų širdis tėvų į vaikus, ir neklusnius – į supratingumą teisių, kad paruoštų Viešpačiui liaudį parengtą.“	³³ Ir karaliaus jis namams Jokūbo per amžius. Ir karalystės jo nebus pabaigos.“
¹⁸ Ir pasakė Zacharijas į angelą: „Iš ko pažinsiu šitai?“	³⁴ Pasakė gi Marija į angelą: „Kaip bus šitai, kai vyro nepažįstu?“
Aš mat esu senis ir moteris mano pažengusi dienomis jos.“	
¹⁹ Ir atsiliiepdamas angelas pasakė jam:	³⁵ Ir atsiliiepdamas angelas pasakė jai:
„Aš esu Gabrielius – stovintysis akivaizdoje Dievo ^[relokacija: žr. v.26] ir pasiųstas kalbėti į tave ir evangelizuoti tau šitai.	„Dvasia šventa nužengs ant tavęs, ir galybė Aukščiausiojo uždengs šešėliu tave. Dėl to ir gimstantis šventas bus vadinamas Sūnumi Dievo.
²⁰ Ir štai, būsi tylintis ir negalintis prakalbėti iki dienos, kurią įvyks šitai, dėl to, kad nepatikėjai žodžiais mano, kurie bus išpildyti metu jų.“	³⁶ Ir štai, Elzbieta, giminaite tavo – ir ji suėmė [iščiose] sūnų senatvėje jos. Ir šitas mėnuo šeštas yra jai, vadinamai nevaisinga. ³⁷ Kadangi nebus be galios jokia Dievo ištara.“
	³⁸ Pasakė gi Marija: „Štai, tarnaitė Viešpaties. Teįvyksta man pagal ištara tavo.“



sakydama:			⁴⁶ Ir pasakė Marija:
			„Aukština gyvastis mano Viešpatį. ⁴⁷ Ir yra linksma dvasia mano dėl Dievo, Gelbėtojo mano.
²⁵ „Šitai man padarė Viešpats dienomis, kuriais pažvelgė , kad atimtų paniekinimą mano tarp žmonių.“	L		⁴⁸ Kadangi pažvelgė į menkumą tarnaitės jo. Štai mat - nuo dabar laiminga [vadins] mane visos kartos, ⁴⁹ kadangi padarė man didžius [dalykus] Galingasis.
			Ir šventas vardas jo. ⁵⁰ Ir gailestingumas jo per kartų kartas bijantiems jo. ⁵¹ Padarė stiprybę ranka jo, išblaskė išdidžius mintimis širdies jų. ⁵² Nuvertė galiūnus nuo sostų ir iškėlė menkuosius. ⁵³ Alkstančius pripildė gero, ir turtuolius - išsiųsdino tuščius. ⁵⁴ Apsiemė [pagelbėti] Izraeliui, tarnui jo, prisiminęs gailestingumą, ⁵⁵ kaip kalbėjo į tėvus mūsų - Abraomą ir sėklą jo, per amžius.“ ⁵⁶ Pasiliko gi Marija su ja apie mėnesius tris.
^[23b] nuėjo į namus jo.			Ir sugrįžo į namus jos.

SANTRAUKA

Šios disertacijos rengimas yra išprovokuotas jau keliolika metų vykstančios diskusijos dėl kai kurių liturginių tekstų vertimo į lietuvių kalbą peržiūros bei tikslinimo. Šiuo metu Romos Katalikų Bažnyčios vartojami liturginių tekstų vertimai į lietuvių kalbą buvo daryti anksčiau už vėliau paplitusius ir išpopuliarėjusius A. Rubšio (ST) ir Č. Kavaliausko (NT) Šventojo Rašto vertimus. Dėl to tikintiesiems dažnai nepavyksta užčiuopti liturginių ir biblinių tekstų sąšaukų. Frazės *ho karpos tės koilias* („iščių vaisius“, Lk 1:42) traktuotė šiuo požiūriu laikytina itin reikšminga, kadangi ji susijusi ne tik su liturginiais maldos *Ave Maria* ir antifonos *Salve Regina* tekstais, bet ir su bibline naujos gyvybės, nėštumo bei prokreacijos problematika. Egzegetinė šios frazės turinio, funkcijos ir teologinių implikacijų analizė turi tapti svarbiu įrankiu diskusijose dėl liturginių tekstų tikslinimo bei pagarbos žmogaus gyvybei puoselėjimo.

Žvelgiant iš biblinės egzegezės ir teologijos perspektyvos, pastortaciniais bei katechetiniais argumentais pagrįstas sprendimas „iščių vaisiaus“ metaforą maldoje *Ave Maria* bei antifonoje *Salve Regina* pakeisti nuoroda į Jėzų kaip *Marijos „sūnų“* yra diskutuotinas. Galima užtikrintai teigti, kad jau šimtmečius skaičiuojančiai biblinių tekstų vertimo į lietuvių kalbą tradicijai sprendimas frazę *ho karpos tės koilias* su Lk 1:42 (ir metaforą „iščių vaisius“ kituose bibliniuose tekstuose) pakeisti terminu „sūnus“ yra visiškai nebūdingas.

T y r i m o p r o b l e m a . Programiniais Vaikystės pasakojimo (Lk 1-2) teksta Lukas „orientuoja“ skaitytoją, kviesdamas jį užimti tam tikrą hermeneutinę poziciją ne tik Luko raštijos, bet ir viso Šventojo Rašto tekstų atžvilgiu. Nelengvas hermeneutinis klausimas, *kaip* Trečiosios evangelijos autorius tai daro ir *kurlink* jis kreipia skaitytoją Lk 1:42 vartodamas metaforą „iščių vaisius“, išties yra Bažnyčios, besirūpinančios Dievo Žodžio sklaida ir tinkamu interpretavimu, klausimas. Bažnyčiai Lietuvoje tai yra ypač aktuali problema, susijusi su liturginiais maldos *Ave Maria* ir antifonos *Salve Regina* tekstais, kuriuose šiuo metu metafora „iščių vaisius“ yra pakeista terminu „sūnus“. Kadangi ši metafora vartojama maldų tekstuose, nuo jos vartosenos vienaip ar kitaip priklauso Bažnyčios tikėjimo turiniai bei, galiausiai, jos šiandienio gyvenimo ir veikimo kryptis.

T y r i m o t i k s l a s . Nustatyti frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) turinio aprėptį ir naratyvinę funkciją bei atskleisti jos teologinių implikacijų spektrą.

T y r i m o u ž d a v i n i a i . Aprašyti frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) ir sinoniminių ištarų vartoseną biblinėje ir ekstra-biblinėje literatūroje. Nustatyti skirtumą tarp vyraujančios metaforos „iščių vaisius“ interpretavimo tendencijos ir biblinių tekstų analize pagrįstos turinio

aprépties traktuotės. Nustatyti Aplankymo scenos (Lk 1:39-56) naratyvinę funkciją Apreiškimo pasakojimo kontekste, išryškinant Marijos charakterizavimo ir jos lyginimo (sinkrizės principu) su Zacharijo bei Elzbietos personažais svarbą. Nustatyti frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) funkciją Aplankymo scenos ir Apreiškimo pasakojimo kontekste, atskleidžiant biblinių šios frazės sąsaukų interpretacinį horizontą. Atskleisti teologinių frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) implikacijų aprėptį sandorinės ir palaiminimų teologijos perspektyvoje.

T y r i m o o b j e k t a s . Frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) turinys, funkcija ir teologinės implikacijos.

G i n a m i e j i d i s e r t a c i j o s t e i g i n i a i . Frazės *ho karpos tės koilias* turinio analize parodoma, jog ši frazė bibliniuose tekstuose vartojama tik kaip nuoroda į kūdikį po gimimo (nevarojant jos kaip nuorodos į embrioną prenatalinėje fazėje). Tą akivaizdžiai įrodo metaforos „iščių vaisius“ kolektyviškumas (kuomet šia fraze apibūdinamas ne vienas konkretus palikuonis, bet jų kolektyvinė visuma) bei neutralumas lyties atžvilgiu (kai kalbama ne tik apie moters, bet ir apie vyro „iščių vaisių“). Kadangi Apreiškimo pasakojimo (Lk 1:5-56) autorius nenurodo, kad frazė *ho karpos tės koilias* Lk 1:42 turinio atžvilgiu turi būti interpretuojama kitaip negu likusiuose bibliniuose tekstuose, būtent toks turinys jai priskiriamas ir Aplankymo scenos (Lk 1:39-56) kontekste. Aplankymo scenos naratyvinės funkcijos analize parodoma, kad esminiu eigos paralelizmo naratyviniu tikslu yra laikytinas Marijos charakterizavimas, sinkrizės principu atskleidžiant jos personažo viršenybę kitų pasakojimo veikėjų atžvilgiu. Aplankymo scena yra laikytina Marijos charakterizavimo kulminacija, o Lk 1:42 minimas jos „iščių vaisius“ yra naratyvinis šio charakterizavimo dėmuo. Naratyvine frazės *ho karpos tės koilias* funkcijos analize atskleidžiama, kad: a) pasitelkdamas „iščių vaisiaus“ metaforą autorius Aplankymo scenoje tuo pat metu ir akcentuoja Marijos nėštumo klausimą, ir drauge vengia įvardyti, ar Marija šioje scenoje iš tiesų jau yra pastojusi; b) tokia autoriaus strategija leidžia jam naratyviškai nutylėti Marijos pastojimo ir nėštumo legitimumo problemą, su kuria susiduria, pvz., Mato evangelijos autorius; c) pasirinkta metafora leidžia pasakotojui „pridengti“ Jėzaus dalyvavimą Aplankymo scenos pasakojime, tokiu būdu fokusuojant skaitytojo dėmesį į Mariją. Frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) biblinių sąsaukų analize atskleidžiama, kad evangelistas Lukas Elzbietos palaiminimo formuluotę emfatiškai sieja su deuteronomistinės tradicijos Sinajaus sandoros atnaujinimo palaiminimų pažadais (žr. Įst 7:13, 28:3-4). Žvelgiant iš šios perspektyvos atsiveria galimybė Mariją aplankymo scenoje traktuoti kaip Naujosios sandoros Izraelio personifikaciją, o jos „iščių vaisių“, remiantis frazės *ho karpos tės koilias* turinio analize, interpretuoti kolektyviai – kaip būsimuosius Naujosios sandoros Izraelio (t. y. Bažnyčios) narius. Sąsajos tarp Lk 1:42 ir Pr 30:2, Ps 132:11, Rd 2:20 bei Mch 6:7 tekstų atskleidžia tokios Marijos bei jos „iščių vaisiaus“ traktavimo perspektyvos pagrįstumą. Teologinių frazės *ho karpos tės koilias*

implikacijų analize atskleidžiama, kad esmine teologine Aplankymo scenos funkcija yra laikytinas slinkties nuo pirmųjų sandorų Izraelio (kurį personifikuoja Elzbieta bei Jonas) prie „atkurtojo“ Naujosios sandoros Izraelio – Bažnyčios (kurios anticipaciją personifikuoja Marija, o pilnatvę simbolizuoja jos „iščių vaisius“) – interpretavimas. Dramatišką epochų kaitos tikrovę Trečiosios evangelijos autorius vaizduoja emfatiškai akcentuodamas šio įvykio harmoniją bei džiugesį: Elzbieta (pirmųjų sandorų Izraelis) Marija („atkurtuoju“ Izraeliu) gėrasi, ją sveikina, jai dėkoja ir testamentinio palaiminimo „aidais“ pripažįsta jai ir jos „iščių vaisiui“ sandorinių palaiminimų pažadų adresatų statusą.

M o k s l i n i s t y r i m o n a u j u m a s . Frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) turinio, naratyvinės funkcijos bei teologinių implikacijų tyrimui skirtos monografijos dar nėra. Taip pat, nors nemažai egzegetų pastebi, jog pasitelkdamas eigos paralelizmą evangelistas Lukas sinkrizės principu lygina Jėzų su Jonu, išsamių tyrimų, kuriais būtų atskleista, jog lygiai taip sinkrizės principu Lukas lygina ir Mariją su Zachariju bei Elzbieta, iki šiol nėra buvę. Nauja įžvalga laikytina ir Elzbietos bei Marijos kaip pirmųjų sandorų ir Naujosios sandoros Izraelio personifikacijų Aplankymo scenoje hipotezė, kuria remiantis naujai interpretuojama teologinė Aplankymo scenos funkcija Apreiškimo pasakojimo kontekste.

P r a k t i n i s d i s e r t a c i j o s n a u j u m a s . Kad Bažnyčia Lietuvoje galėtų tinkamai orientuoti šiandienos tikintįjį maldos *Ave Maria* ir antifonos *Salve Regina* liturginių tekstų (ir ypač – metaforos „iščių vaisius“) atžvilgiu, jai pačiai reikalingi kokybiški įrankiai, leidžiantys pirmiausia biblinės egzegezės bei teologijos požiūriu interpretuoti metaforos „iščių vaisius“ turinį, funkciją ir teologines implikacijas Lk 1:42 tekste. Šiuo tyrimu siekiama ne tik pateikti atsakymą į tyrimo klausimą, bet ir atverti galimybes vaisingam bei adekvačiais duomenimis pagrįstam dialogui dėl lietuviškųjų liturginių tekstų vertimo korekcijos.

T y r i m o s t r u k t ū r a . Pirmojoje disertacijos dalyje apibrėžiamas frazės *ho karpos tės koilias* turinys ir atskleidžiama, kad metafora „iščių vaisius“ bibliniuose tekstuose reiškia palikuonį po gimimo (tiek asmenine, tiek kolektyvine prasme). Antrojoje disertacijos dalyje analizuojama naratyvinė Aplankymo scenos (Lk 1:39-56) funkcija ir atskleidžiama, kad eigos paralelizmo kontekste ne tik Jėzus su Jonu, bet ir Marija su Zachariju bei Elzbieta yra lyginami sinkrizės principu, parodant Marijos išskirtinumą. Pirmajame trečiosios tyrimo dalies skyriuje nagrinėjama frazės *ho karpos tės koilias* naratyvinė funkcija ir parodoma, kad pasitelkdamas metaforą „iščių vaisius“ Apreiškimo pasakojimo autorius: a) ir akcentuoja, ir tuo pat metu nutyli naratyvinę Marijos nėštumo indikaciją; b) išvengia Marijos pastojimo legitimumo problemos; c) „pridengia“ Jėzaus dalyvavimą Aplankymo scenos įvykiuose. Antrajame šios dalies skyriuje nagrinėjamos biblinės frazės *ho karpos tės koilias* (Lk 1:42) sąšaukos ir atskleidžiama, kad Aplankymo scenoje evangelistas galimai vaizduoja Elzbietą ir Mariją kaip atskirų Izraelio

istorinių etapų personifikacijas. Ketvirtąjį disertacijos dalyje pateikiama frazės *ho karpos tēs koilias* (Lk 1:42) teologinių implikacijų analizė. Sandorinės teologijos požiūriu atskleidžiama, kad Lukas naujatestamentinius įvykius interpretuoja kaip senųjų Izraelio sandorų išsipildymą, o palaiminių teologijos požiūriu parodoma, jog dramatišką epochų kaitos momentą Trečiosios evangelijos autorius, Aplankymo scenoje pasitelkdamas laiminimo teologiją, pateikia kaip harmoningą ir išskirtinai džiugų įvykį.

Hebrajiškoji frazė *p'rî bēten* LXX verčiama dviem pagrindiniais būdais: a) fraze *ho karpos tēs koilias* („vaisius iščių“, 4 kartus); b) fraze *ta ekgona tēs koilias* („gimdytiniai iščių“, 8 kartus). Abiejų frazių analizė atskleidžia šių vertinių panašumą ir sąsajas. Tiek *ho karpos tēs koilias*, tiek *ta ekgona tēs koilias* reikia laikyti nuoroda į jau gimusį vaiką (ar, bendriau imant, palikuonį), o ne embrioną motinos iščiose. Tokią interpretaciją ypač sustiprina Ps 132:11 bei Mch 6:7 tekstai, kuriose *koilia* vartojama kaip konkreti nuoroda į vyro prokreacijos organus. Frazes laikyti nuoroda į embrioną motinos iščiose sunku ir dėl to, kad abiejų frazių vartosenos kontekstai rodo, jog šios formuluotės dažniausiai vartojamos būtent kaip kolektyvinės nuorodos, kalbant apie palikuonis kaip visumą.

Frazė „iščių vaisius“ yra gana plačiai vartojama ekstrabiblinėje literatūroje, kur šios frazės reikšminiai turiniai pranoksta biblinės vartosenos aprėptį. Šumerų Nisabos giesmėje ši frazė vartojama kaip nuoroda į „vaisių“ moters iščiose. LAB 9:6 frazė *fructus ventris* galbūt nurodo vyrišką sėklą. Tokie frazės turiniai nėra aptinkami bibliniuose tekstuose. Todėl būtina klausti, ar ekstrabibliniuose tekstuose aptinkama vartoseną galėjo daryti įtaką Luko teologijai ir ar frazė *ho karpos tēs koilias* Lk 1:42 reikšmės požiūriu bibliniame kontekste gali būti traktuojama kaip išimtis?

Filono ir Pseudo-Filono tekstų įtaką Luko evangelijai yra labai sunku įvertinti dėl neaiškos jų kūrimo ir vystymosi eigos. Kita vertus, galima gana tvirtai teigti, kad dabartinė šių tekstų forma liudija aiškią priklausomybę nuo biblinių pasakojimų kalbos stiliaus ir teologijos bruožų. Todėl, pavyzdžiui, ir frazės *fructus ventris* dažnumą LAB galima vertinti kaip mėginimą imituoti biblinės kalbos ir teologijos stilių. Tokios pastangos „perrašytą“ Biblijos pasakojimą „suderinti“ su originalių pasakojimų stiliumi gali būti traktuojamos kaip siekis šioms, tam tikru požiūriu „modernioms“, įkvėptų biblinių pasakojimų interpretacijoms suteikti autoritetingumą, padarant jas bent jau kalbos požiūriu irgi „bibliškomis“. Tad ir nukrypimai nuo biblinio frazės „iščių vaisius“ turinio, kurie išryškėja LAB, gali būti vertinami kaip neišvengiamos (ir chronologiniu požiūriu tikrai vėlesnės) biblinių pasakojimų kraičio transformacijos pasekmė.

Nisabos giesmės ištrauka chronologiniu požiūriu yra gerokai ankstesnė už biblinius tekstus. Vis dėlto, jos įtaka Luko evangelijos tekstui yra nors ir galima, bet gana abejotina.

Turinio požiūriu ši tekstą sunku susieti su Vaikystės pasakojimu Lk 1-2, o be išsamesnių tyrimų Nisabos giesmės teksto įtakos biblinių pasakojimų tradicijai adekvačiai įvertinti neįmanoma.

Apžvelgiant šiuolaikinę egzgetų diskusiją galima teigti, jog tendencija interpretuoti frazę *ho karpos tēs koilias* kaip nuorodą į kūdikį Marijos iščiose yra vyraujanti. Svarbiausias mokslininkų publikacijas galima apibendrinti taip:

- g) A. Fitzmyer teigia, jog *ho karpos tēs koilias* Lk 1:42 „padeda skaitytojui suprasti, kad Marija jau yra pastojusi“.
- h) L. Nolland, analizuodamas Aplankymo sceną, Mariją irgi laiko „jau pastojusia“ ir teigia, jog net be aiškaus įvardijimo yra pakankamai aišku, kad pastojimas įvyksta vv.38-39 pasakojimo momentu. Autorius, atsiliepdamas į F. Spitta pastabą dėl Lk 2:5 „pasikartojančios“ nuorodos į Marijos nėštumą, pamini, jog ši teksto ypatybė yra sietina su „atskirai perduota tradicija“, tačiau šio teiginio plačiau neaptarinėja.
- i) R. Laurentin pateikia tipologinę Lk 1:42 interpretaciją ir tapatina Mariją su Sandoros skrynčia, o Marijoje esantį Jėzų – su Viešpačiu (žr. „mano Viešpaties motina“ v.43).
- j) Nors R. Brown nepateikia frazės *ho karpos tēs koilias* analizės, tačiau jo manymu Marija Aplankymo scenoje jau yra pastojusi ir Jonas Elzbietos iščiose šokteli todėl, kad atpažįsta Jėzų.
- k) L. Sabourin traktuoja frazę *ho karpos tēs koilias* kaip 1st 28 palaiminimo formulės *ta ekgona tēs koilias* modifikaciją ir teigia, jog Lk 1:42 formuluoatė yra tinkamesnė nuoroda kalbant apie dar negimusį kūdikį.
- l) H. Sahlin argumentuoja, jog atsižvelgiant į tam tikrą laiko tarpą, kuris turėjo praeiti tarp Apreiškimo ir Aplankymo scenų, frazė *ho karpos tēs koilias* savaime suprantamu būdu nurodo į kūdikį Marijos iščiose.

Vis dėlto, šiuolaikinių mokslininkų tarpe paminėtini trys egzgetai, kurie, remdamiesi ST teksto tyrimais, frazės *ho karpos tēs koilias* turinį interpretuoja subtiliau:

- a) M. B. Coleridge, nagrinėdamas Luko evangelijos Vaikystės pasakojimą naratyviniu požiūriu, tvirtina, jog nors F. Spitta išvalgos yra reikšmingos, tačiau jo teiginiai negali būti priimami besąlygiškai. Komentuodamas F. Spitta argumentą, jog „Marija *nebuvo* nėščia Aplankymo metu“, Coleridge teigia, kad naratyviniu požiūriu (priimant biblinį frazės *ho karpos tēs koilias* turinį) būtų netikslu sakyti, jog Marija Aplankymo scenoje *nėra* nėščia. Kadangi Apreiškimo pasakojime yra nutylimas Marijos pastojimo momentas, skaitytojai „*negali žinoti, ar* Marija buvo nėščia Aplankymo metu“.
- b) Panašios pozicijos laikosi ir C. Evans. Nors jo komentare ir nėra išsamesnės šios frazės turinio analizės, jis pabrėžia, jog frazė *ho karpos tēs koilias* nurodo palikuonį,

kuri Marija tikrai pagimdys, nepaisant to ar Aplankymo scenoje aprašomų įvykių metu ji jau yra pastojusi, ar ne.

- c) M. Wolter, analizuodamas frazės *ho karpos tės koilias turinį*, pateikia labai išsamią biblinių ir ekstrabiblinių tekstų apžvalgą. Šis mokslininkas, patvirtindamas tiek Spitta, tiek Coleridge įžvalgas, teigia, kad ištara *ho karpos tės koilias*, taip kaip ji vartojama Lk 1:42 tekste, negali būti laikoma nuoroda į Marijos nėštumą.

Naratyvinio požiūriu tokia interpretacija yra gana problematiška, nes kyla klausimas dėl jau anksčiau minėto Aplankymo scenai būdingo paralelizmo: jei tekstas akivaizdžiai pabrėžia susitinkančių motinų simetriją, kodėl teksto autorius norėtų nutylėti tokios simetrijos „išbaigtumą“, vengdamas konkrečios nuorodos į Marijos nėštumą ir Jėzaus „buvimą“ Aplankymo scenoje?

Atlikta naratyvinė Apreiškimo pasakojimo (Lk 1:5-56) struktūros analizė leidžia teigti, kad eigos paralelizmo kontekste išryškėjantys atitinkamų elementų skirtumai bei variacijos funkcionuoja kaip Marijos išskirtinumo bei svarbos (ypač kitų pasakojimo veikėjų atžvilgiu) akcentavimo priemonės.

Atlikta analizė rodo, kad eigos paralelizmo ir naratyvinės dinamikos požiūriu Aplankymo scena yra laikytina integralia Apreiškimo pasakojimo dalimi. Funkcinės ir naratyvinės Aplankymo scenos paralelės užčiuopiamos minios susitikimo su Zachariju (vv.21-22) bei Elzbietos pastojimo (vv.24-25) perikopėse. Retorinė Apreiškimo pasakojimo struktūra leidžia įžvelgti sinkrizės principu paremtą pasakojimo veikėjų lyginimą, akcentuojant Marijos ir Jėzaus pranašumą kitų personažų atžvilgiu. Šiuo požiūriu Aplankymo scena laikytina per visą antros Apreiškimo pasakojimo dalies tekstą išskirstyto Marijos charakterizavimo kulminaciniu etapu.

Atsižvelgiant į hermeneutinę Aplankymo scenos funkciją, nagrinėjama frazė *ho karpos tės koilias* (v.42) laikytina vienu iš unikalių Marijos charakterizavimo elementų: Marijos bruožai identifikuojami apibūdinant jos santykį su Jėzumi. Eigos paralelizmo požiūriu ši frazė provokuoja skaitytojus vėl iš naujo kelti klausimus, susijusius su pasakojime nutylėto Marijos pastojimo problema. Todėl būtina ir pačios frazės *ho karpos tės koilias* naratyvinės funkcijos Lk 1:42 tekste analizė.

Frazės *ho karpos tės koilias* funkciją Lk 1:42 tekste galima nagrinėti dviem požiūriais: a) Apreiškimo pasakojimo bei Aplankymo scenos kontekste ji funkcionuoja kaip naratyvinis elementas; b) platesniame biblinio kanono kontekste ji veikia ir kaip biblinė sąsąuka.

Lk 1:42 vartodamas frazę *ho karpos tės koilias* pasakotojas vienu metu siekia net keleto naratyvinės strategijos tikslų. Antrojoje Apreiškimo naratyvinio dipticho dalyje Lukas sutelkia skaitytojo dėmesį į Mariją ir jos pastojimo klausimą:

- a) Marija (skirtingai nei Zacharijas ir Elzbieta) pati yra ir angeliško pažado, ir jo išsipildymo priėmėja.
- b) Elzbietos nėštumo pažadas (*gennēsei hyion*, „pagimdysi sūnų“) yra ne toks konkretus ir specifiškas kaip pažadas Marijai (*syllēmpsē en gastri kai texē hyion*, „suimsi iščioje ir pagimdysi sūnų“).
- c) Apreiškimo scenos pabaigoje formuluote *kata to rēma sou* („pagal ištara tavo“) dar kartą akcentuojama Marijos pastojimo tema.

Vis dėlto po klusnaus Marijos sutikimo v.38 skaitytojas susiduria su netikėta pasakotojo tyła: Apreiškimo perikopėje (Lk 1:26-38) nėra aiškios nuorodos į tai, kad Marija pastoja. Tai svarbus pasakotojo pasirinktos naratyvinės strategijos bruožas. Tikėtina, kad pats pasakotojas, nusprendamas palikti neįvardytą Marijos pastojimo ir nėštumo faktą, nenori nei šio fakto patvirtinti, nei paneigti iki pat Lk 2:5, kur skaitytojas pagaliau sulaukia autoritetingo patvirtinimo, jog Marija išties pastoja ir yra nėščia. Toks Marijos pastojimo nutylėjimas Apreiškimo ir Aplankymo scenose leidžia pasakotojui: a) iki pat Lk 2:5 išvengti Marijos pastojimo legitimumo klausimo; b) Aplankymo scenoje išvengti aktyvaus Jėzaus dalyvavimo, kuris ženkliai paveiktų šios scenos veikėjų tarpusavio sąveikos bei svarbumo pusiausvyrą.

Frazės *ho karpos tēs koilias* analizė biblinių sąsaulų atžvilgiu atveria platų hermeneutinį horizontą. Šiuo požiūriu metaforą „iščių vaisius“ Lk 1:42 tekste galima interpretuoti ne tik kaip tiesioginę nuorodą į gimsiantį Jėzų, bet ir kaip Dievo Izraeliui duotų sandorinių pažadų išsipildymo ženklą. Taip atsiveria nauja – kolektyvinė – „iščių vaisiaus“ interpretacijos galimybė, leidžianti šioje metaforoje įžvelgti ne tik būsimo individualaus Marijos palikuonio, bet ir kolektyvinio „atkurtojo“ Izraelio simboliką. Dėl angelo pažado, kad Marija pastos ant jos nužengus Šventajai Dvasiai, išryškinama Apreiškimo ir Sekminių pasakojimų sąsaja bei atveriamą ekleziologinę „iščių vaisiaus“ metaforos dimensija. Kita vertus, Pr 30:2 konfliktinės situacijos analizė leidžia užčiuopti soteriologinę šios metaforos traktuotės galimybę. Tai svarbūs hermeneutiniai kriterijai, leidžiantys imtis teologinių šios frazės implikacijų Lk 1:42 tekste analizės.

Frazės *ho karpos tēs koilias* kaip sandorinės formulės teologinių implikacijų analizė Lk 1:42 tekste rodo, jog nepaisant senatestamentinių sandorų įvairovės keliamų sunkumų mėginant apibūdinti jų tarpusavio santykius, Trečiosios evangelijos autorius akcentuoja jų tęstinumą, pabrėždamas ankstesniųjų sandorinių pažadų galiojimą bei išsipildymą Izraelio istorijoje. Aliuzijų į pirmojo Izraelio sandorinius tekstus tyrimas leidžia teigti, kad, žvelgiant iš sandorinių pažadų perspektyvos ir remiantis Elzbietos bei Marijos kaip galimų „pirmojo“ ir „atkurtojo“ Izraelio personifikacijų teorija, esmine Aplankymo scenos funkcija galima laikyti *perėjimo* nuo Izraelio į Bažnyčią anticipaciją bei kvietimą skaitytojui užimti autoriaus siūlomą hermenutinę

poziciją šio kritinio įvykio traktuotės atžvilgiu. Lukas išskirtinai pozityvia perikopės „atmosfera“ pabrėžia harmoningą šios slinkties pobūdį: sandoriniai pažadai, be jokios abejonės, yra skirti šių sandorų Izraeliui, tačiau šių pažadų išsipildymą pasakotojas sieja su „atkurtuoju“ Izraeliu – Bažnyčia. Autoriaus pasirinkimas nuorodą į sandorinių pažadų kraitį pateikti aliuzija į sandorinius deuteronomistinės tradicijos palaiminimus skatina analizuoti frazės „iščių vaisius“, kaip palaiminimo formulės, teologines implikacijas.

Marijos „iščių vaisiaus“ palaiminimas su deuteronomistine Sinajaus sandoros atnaujinimo tradicija gali būti siejamas struktūriniu bei teologiniu požiūriu. Tai dar kartą patvirtina galimos Marijos ir jos „iščių vaisiaus“ kaip „atkurtojo“ Izraelio personifikacijos traktuotės tikėtinumą. Galima pagrįstai teigti, kad Elzbieta palaiminimą Lk 1:42 su sandoriniais deuteronomistinės tradicijos palaiminimais Lukas ne tik sieja, bet ir plėtoja. Sinajaus sandoros atnaujinimo kontekste Izraeliui žadamas vaisingumas Aplankymo scenoje gali būti siejamas su soteriologiniu Bažnyčios vaisingumu. Deuteronomistinės tradicijos sandorinių palaiminimų adresatų kolektyviškumas, žvelgiant iš Bažnyčios perspektyvos, įgauna misijinį „tautas“ apimančio Naujosios sandoros Izraelio charakterį.

Aplankymo scenoje Trečiosios evangelijos autorius, pasitelkdamas testamentinio palaiminimo teologiją, pozityviai ir džiugiai interpretuoja Naujosios sandoros Izraelio (Bažnyčios) santykį su pirmųjų sandorų Izraeliu: pripildyta Šventosios Dvasios Elzbieta deklaruoja pirmenybinį Marijos ir jos „iščių vaisiaus“ statusą.

Kita vertus, šioje perikopėje Lukas Elzbieta palaiminimą sieja ir su kitais reikšmingais biblinių palaiminimų kontekstais (Aplankymo scenoje palaiminimas Marijai bei jos „iščių vaisiui“ gali būti siejamas su pasveikinimo, dėkojimo, gėrėjimosi ir gyriaus palaiminimais). Tokiu būdu pasakotojas skaitytojui siūlo drauge su Elzbieta užimti šią džiugią ir pozityvią hermeneutinę poziciją besiskleidžiančio dieviškojo sandorinių pažadų išpildymo plano atžvilgiu. Būsimos šio „atkurtojo“ Izraelio pilnatvės simboliu laikytinas būtent Marijos „iščių vaisius“, kuris, metaforą interpretuojant kolektyviai, simbolizuoja ne tik Bažnyčią apskritai, tačiau būtent tą Bažnyčią, į kurią tikėjimo klusnumu atsiliepdamos į Dievo veikimą jau įsijungia ir „tautos“.

Tokia hermeneutinės perspektyvos plėtotė atskleidžia Luko naratyvinio užmojo, Aplankymo scenoje pasitelkiant „iščių vaisiaus“ metaforą, mastą: paaiškėja, jog skaitytojo lūkesčio provokacija, „pridengiant“ Jėzaus dalyvavimą šios perikopės pasakojime, yra orientuojama ir ekleziologine kryptimi. Tai ne tik Jėzaus gimimo, bet ir Bažnyčios pilnatvės lūkestis, kuris pranoksta evangelinio pasakojimo ribas ir kreipiasi į šiandienio Trečiosios evangelijos adresato patirtį.

Liturginių maldos *Ave Maria* ir antifonos *Salve Regina* tekstų vertimo atžvilgiu šis tyrimas nepalieka jokių abejonių, jog plačios biblinių tematikų ir interpretacinių perspektyvų aprėpties, kurią Lukas, pasitelkdamas „iščių vaisiaus“ metaforą, atveria Aplankymo scenoje, neįmanoma išreikšti jokių kitu būdu. Pakeitus metaforą kita formuluote (pvz., terminu „sūnus“), nebepavyks išsaugoti subtilių biblinių sąšaukų audinio, o drauge su juo sutrūkinės ir Trečiosios evangelijos autoriaus plėtojamos ekleziologinės bei soteriologinės „iščių vaisiaus“ metaforos traktuotės gijos.

Žvelgiant iš Bažnyčios misijos perspektyvos, būtina pabrėžti, kad „iščių vaisiaus“ metafora dėl jos poetiškumo ir archaizmo įtaigos yra prigijusi ir bendrinėje lietuvių kalboje. Ir nors tradicinė tokios vartosenos kryptis (interpretuojant šią metaforą kaip nuorodą į „vaisių“ motinos iščiose) nėra grynai bibliška, vis dėlto ji nėra ir grynai priešinga Biblijos minčiai, todėl dialogu gali būti siejama su bibline pasaulėžiūra, prokreacinę „iščių vaisiaus“ traktuotę praturtinant biblinės, mariologinės, sotreiologinės ir ekleziologinės perspektyvos siūlomomis įžvalgomis. Šiuo požiūriu kiekviena naujai užsimezgusi gyvybė drauge yra ir dieviškasis liudijimas, jog Viešpats lieka ištikimas sandoriniams pažadams, kurie duoti ne tik Izraeliui, ne tik Bažnyčiai, bet ir visai žmonijai. Kita vertus, pačiai Bažnyčiai kiekvienas Dievo dovanotas „iščių vaisius“ yra kristologinis vilties ženklas, kad Dievas, vėl ir vėl pildydamas sandorinių palaiminimų pažadus, žmonijos ateitį atveria Kristaus priėmimo pilnatvei.

Labai reikšminga tai, jog cituodama „iščių vaisiaus“ metaforą Bažnyčia, net ir šiandien laimindama bei po tremties prašydama (sic! lotyniškasis *ostendere*) „apreikšti, atkreipti dėmesį, atskleisti, parodyti“ palaimintąjį „iščių vaisių“, liturginiuose maldos *Ave Maria* ir antifonos *Salve Regina* tekstuose kreipiasi į Mariją būtent iš Elzbietos perspektyvos. Tai akivaizdžiai rodo, kad šiuose tekstuose Bažnyčia, nors ir konkretindama „iščių vaisiaus“ metaforą pridėtine nuoroda „Jėzus“, vis dėlto jokių būdu neapriboja jos ekleziologinės perspektyvos, kurią šios metaforos pagalba Bažnyčiai atskleidė evangelistas Lukas.

Šiandienis kreipimasis į Mariją Elzbietos žodžiais atspindi krikščionijos kartų kaitos dramatiškumą, prilygstantį perėjimui nuo pirmųjų sandorų prie Naujosios sandoros Izraelio tikrovės. Aplankymo scenoje tvyranti džiugaus tikėjimo klusnumo atmosfera anaipol nėra sentimentali. Lukas ir šiandienį krikščionį kviečia į Mariją ir jos „iščių vaisių“ žvelgti būtent iš Elzbietos pozicijos, jokių būdu nemėginant riboti tolimesnės Dievo plano plėtotės žmonijos ir Bažnyčios istorijoje, bet kaip tik priešingai – su Simeonu (žr. Lk 2:32) dėkojant Viešpačiui už tai, kad Jis suteikė mums – šiandienei Bažnyčiai kartai – malonę atpažinti Kristų: šviesą tautoms, ir savosios Tautos – Izraelio – garbę.

SUMMARY

I n t r o d u c t i o n . The preparation of this dissertation was provoked by a debate that has been going on for several years about the revision and editing of the translation of some liturgical texts into Lithuanian. The Lithuanian translation of the liturgical texts currently in use by the Roman Catholic Church predate the later and more popular translations by A. Rubšys (ST) and Č. Kavaliauskas (NT). Because of some major textual differences, the faithful often fail to grasp the connections between liturgical and biblical texts. The treatment of the phrase *ho karpos tēs koilias* (“the fruit of the womb”, Luk 1:42) is particularly significant in this case, since it relates not only to the liturgical texts of the *Ave Maria* and the antiphon *Salve Regina*, but also to the biblical issues of new life, pregnancy and procreation. An exegetical analysis of the content, function and theological implications of this phrase should become an important tool in the debate on the revision of liturgical texts and the promotion of respect for human life.

From the perspective of biblical exegesis and theology, the decision to replace the metaphor of the “fruit of the womb” in the *Ave Maria* and the *Salve Regina* with a reference to Jesus as Mary's “son”, based on pastoral and catechetical arguments, is debatable. It is safe to say that the decision to replace the phrase *ho karpos tēs koilias* sou in Luk 1:42 (and the metaphor “fruit of the womb” in other biblical texts) with the term “son” is completely out of character with the centuries-long tradition of translating biblical texts into Lithuanian.

R e s e a r c h p r o b l e m . With the programmatic texts of the Infancy Narrative (Luk 1-2), Luke “orients” the reader, inviting him to take a certain hermeneutical stance, not only in relation to Luke's writing, but also in relation to the texts of the whole of Scripture. The difficult hermeneutical question of how the author of the Third Gospel does this, and where he directs the reader. In Luk 1:42 by using the metaphor “fruit of the womb”, he indeed raises a question for the Church, which is concerned with the dissemination and proper interpretation of the Word of God. For the Church in Lithuania, this is a particularly pressing issue in relation to the liturgical texts of the *Ave Maria* and the antiphon *Salve Regina*, in which the metaphor “fruit of the womb” has now been replaced by the term “son”. Since this metaphor is used in the prayer texts, the content of the Church's faith and, ultimately, the direction of her life and action today depend on its use.

A i m o f t h e s t u d y . To determine the content coverage and narrative function of the phrase *ho karpos tēs koilias* (Luk 1:42) and to reveal the range of its theological implications.

Study objectives. To describe the use of the phrase *ho karpos tēs koilias* (Luk 1:42) and its synonyms in biblical and extra-biblical literature. To identify the difference between the prevailing trend of interpretation of the metaphor “fruit of the womb” and the treatment of its content coverage based on the analysis of biblical texts. Determine the narrative function of the Visitation scene (Luk 1:39-56) in the context of the Annunciation narrative (1:5-56), highlighting the importance of the characterisation of Mary and her comparison (by means of synchrisis) with the characters of Zechariah and Elizabeth. Determine the function of the phrase *ho karpos tēs koilias* (Luk 1:42) in the context of the Visitation scene and the Annunciation narrative, revealing the interpretive horizon of the biblical connotations of this phrase. To reveal the scope of the theological implications of the phrase *ho karpos tēs koilias* (Luk 1:42) from the perspective of covenantal and blessing theology.

Study subject. The content, function and theological implications of the phrase *ho karpos tēs koilias* (Luk 1:42).

Thesis defense. A content analysis of the phrase *ho karpos tēs koilias* shows that this phrase is used in biblical texts only as a reference to the child after birth (without being used as a reference to the embryo in the prenatal phase). This is evident from the collectivity of the metaphor “fruit of the womb” (where the phrase does not refer to one particular offspring, but to the collective totality of them) and from its gender-neutrality (where it refers not only to the woman's but also to the man's “fruit of the womb”). Since the author of the Annunciation narrative (Luk 1:5-56) does not indicate that the content of *ho karpos tēs koilias* in Luk 1:42 is to be interpreted differently from that of the rest of the biblical texts, it is this content that is to be attributed to it also in the context of the Visitation scene (Luk 1:39-56). An analysis of the narrative function of the Visitation Scene shows that the essential narrative purpose of the parallelism of the passage is to characterise Mary, revealing the superiority of her character over the other characters in the narrative by means of a *synchrisis*. The Visitation scene is to be seen as the culmination of the characterisation of Mary, and the “fruit of her womb” in Luk 1:42 is the narrative element of this characterisation. A narrative analysis of the function of the phrase *ho karpos tēs koilias* reveals that: (a) by using the metaphor of the “fruit of the womb”, the author in the Visitation scene both emphasises the issue of Mary's pregnancy and at the same time avoids the question of whether or not she is actually pregnant; (b) by using this strategy the author is able to avoid the problem of Mary's conception and the legitimacy of her pregnancy in the narrative; (c) the choice of metaphor allows the narrator to “veil” the presence of Jesus in the narrative of the Visitation scene, thus focusing the reader's attention on Mary. An analysis of the biblical connotations of the phrase *ho karpos tēs koilias* (Luk 1:42) reveals that Luke emphatically links the wording of the blessing of Elizabeth to the promises of

the blessings of the renewal of the Sinai covenant in the Deuteronomistic tradition (see Deu 7:13; 28:3-4). From this perspective, it is possible to interpret Mary in the visitation scene as a personification of the New Covenant Israel, and to interpret her “fruit of the womb”, based on a content analysis of the phrase *ho karpos tēs koilias*, collectively as future members of the New Covenant Israel (i.e. the Church). The connections between Luk 1:42 and the texts of Gen 30:2, Psa 132:11, Lam 2:20 and Mic 6:7 show the validity of this perspective on Mary and her “fruit of her womb”. An analysis of the theological implications of the phrase *ho karpos tēs koilias* reveals that the essential theological function of the Visitation scene is to be seen as the interpretation of the shift from the Israel of the first covenants (personified by Elizabeth and John) to the 'restored' Israel of the New Covenant – the Church (whose anticipation is personified by Mary and whose fullness is symbolized by the “fruit of her womb”). The author of the Third gospel portrays this epochal change emphatically underlining the harmony and joy of the event: Elizabeth (the Israel of the first covenants) is delighted by Mary (the “restored” Israel), congratulates her, thanks her, and, with the echoes of a testamentary blessing, acknowledges her and “the fruit of her womb” as the addressees of Israel’s covenantal blessings.

The novelty of the research. Although many exegetes note that Luke uses parallelism to compare Jesus with John on the principle of *synchrisis*, there has been no comprehensive research to date that reveals that Luke compares Mary with Zechariah and Elizabeth on the same principle. This dissertation formulates a new hypothesis of Elzbieta and Mary as personifications of the first covenant and of New Covenant Israel in the Visitation scene. This hypothesis allows for a new theological interpretation of the function of the Visitation scene in the context of the Annunciation narrative, treating it as an event of the testamentary transfer of covenantal blessings to the New Covenant Israel.

Practical novelty of the thesis. The Catholic Church in Lithuania, in order to properly orient today's believers towards the liturgical texts of the *Ave Maria* prayer and the antiphon *Salve Regina* (and especially towards the metaphor of the “fruit of the womb”), needs appropriate tools to exegetically and theologically interpret the content, function, and theological implications of the “fruit of the womb” metaphor in the text of Luk 1:42. The aim of this study is to open up a fruitful dialogue, based on adequate data, on the correction of the translation of the Lithuanian liturgical texts.

The structure of the study. The first part of the dissertation defines the content of the phrase *ho karpos tēs koilias* and reveals that the metaphor “the fruit of the womb” in biblical texts refers to the offspring after birth (both in the personal and collective sense). The second part of the thesis analyses the narrative function of the Visitation scene (Luk 1:39-56) and reveals that in the context of the step-parallelism, not only Jesus and John,

but also Mary and Zechariah and Elizabeth are compared by means of *synkrisis*, showing the uniqueness and prominence of Mary. The first chapter of the third part of the study examines the narrative function of the phrase *ho karpos tēs koilias*, showing that by using the metaphor “fruit of the womb”, the author of the Revelation narrative: (a) both emphasises and at the same time glosses over the narrative indication of Mary's pregnancy; (b) avoids the problem of the legitimacy of Mary's conception; and (c) “veils” the presence of Jesus in the Visitation scene. The second chapter of the third part of the study explores the biblical implications of the phrase *ho karpos tēs koilias* (Luk 1:42) and reveals that in the Visitation scene, Luke represents Elizabeth and Mary as personifications of separate stages in Israel's history. The fourth part of the dissertation analyses the theological implications of the phrase *ho karpos tēs koilias* (Luk 1:42). From the point of view of covenant theology, it is revealed that Luke interprets the New Testament events as the fulfillment of Israel's old covenants, while from the point of view of the theology of blessing, it is shown that the author of the Third Gospel presents the dramatic moment of epochal change in the Visitation scene as a harmonious and exceptionally joyful event, using theology of the beatitudes.

S u m m a r y . The Hebrew phrase *pʿrî bēṭen* is translated in the LXX in two main ways: a) the phrase *ho karpos tēs koilias* (“the fruit of the womb”, 4 times); b) the phrase *ta ekgona tēs koilias* (“the offspring of the womb”, 8 times). An analysis of the two phrases reveals the similarity and interrelationship of these expressions. Both *ho karpos tēs koilias* and *ta ekgona tēs koilias* are to be taken as referring to the child (or, more generally, the offspring) that has already been born and not to the embryo in the mother's womb. This interpretation is particularly reinforced by the texts of Psa 132:11 and Mic 6:7, where the term *koilia* is used as a specific reference to the male procreative organs. It is also difficult to take the phrases as referring to the embryo in the womb because the contexts in which both phrases are used indicate that they are most often used specifically as collective references to the offspring as a whole.

The phrase “fruit of the womb” is quite widely used in extra-biblical literature, where the meaning of the phrase goes beyond the biblical usage. In the Sumerian Song of Nisaba, the phrase is used as a reference to the “fruit” in a woman's womb. In LAB 9:6 the phrase *fructus ventris* possibly refers to a male seed. Such a content of the phrase is not found in biblical texts. It is therefore necessary to ask whether the usage found in extrabiblical texts may have influenced Luke's theology and whether the phrase *ho karpos tēs koilias* in Luk 1:42 can be considered an exception in the biblical context?

The influence of the Philo and Pseudo-Philo texts on the Gospel of Luke is very difficult to assess because of the uncertainty of their composition and development. On the other hand, it can be stated with some certainty that the present form of these texts shows a clear

dependence on the linguistic style and theological features of the biblical narratives. Thus, for example, the frequency of the phrase *fructus ventris* in the LAB can also be seen as an attempt to imitate the style of biblical language and theology. Such an attempt to “harmonize” the “rewritten” biblical narrative with the style of the original narratives can be seen as an attempt to lend authority to these somewhat “modern” interpretations of the inspired biblical narratives, making them, at least in terms of language, also “biblical”. Thus, the departures from the biblical content of the phrase “fruit of the womb”, which are highlighted in LAB, can also be seen as a consequence of the inevitable (and chronologically certainly later) transformation of the biblical narrative load.

The passage from the Song of Nisaba is chronologically much earlier than the biblical texts. However, its influence on the text of Luke's Gospel, while possible, is rather doubtful. In terms of content, it is difficult to relate this text to the Infancy narrative in Luk 1-2, and it is not possible to adequately assess its influence on the tradition of the biblical narratives without more detailed research.

A review of contemporary exegetical discussion suggests that the tendency to interpret the phrase *ho karpos tēs koilias* as a reference to the embryo in Mary's womb is dominant:

- a) A. Fitzmyer argues that *ho karpos tēs koilias* in Luk 1:42 helps the reader understand that Mary is already pregnant;
- b) L. Nolland, in his analysis of the Visitation scene, also regards Mary as “already pregnant”, and argues that even without explicit indication, it is quite clear that the conception takes place at the moment of vv.38-39. In response to Spitta's comment on the “unnecessarily repeated” reference to Mary's pregnancy in Luk 2:5 (if her pregnancy is indicated in the Annunciation narrative), the author mentions that this feature of the text is due to a tradition that has been handed down separately. However, he does not elaborate on this claim.
- c) R. Laurentin gives a typological interpretation of Luk 1:42 and identifies Mary with the Ark of the Covenant and Jesus (which he sees as being already *in* Mary) with the Lord (see “Mother of my Lord” v.43).
- d) Although R. Brown does not provide an analysis of the phrase *ho karpos tēs koilias*, he believes that Mary is already pregnant in the Visitation scene and that John jumps in Elizabeth's womb because he recognises Jesus.
- e) L. Sabourin treats the phrase *ho karpos tēs koilias* as a modification of the blessing formula *ta ekgona tēs koilias* in Deu 28, and argues that the phrase in Luk 1:42 is a more appropriate reference to an infant who is still in the womb.

- f) H. Sahlin argues that, given the period of time that must have elapsed between the scenes of the Annunciation and the Visitation, the phrase *ho karpos tēs koilias* naturally refers to the child in Mary's womb.

However, there is a small group of modern scholars who, on the basis of textual studies of the OT, have a more subtle interpretation of the content of the phrase *ho karpos tēs koilias*:

- a) M. Coleridge, in his analysis of the Infancy Narrative, argues that, although Spitta's insights are significant, his statements cannot be accepted unconditionally. Commenting on Spitta's argument that "Mary was not pregnant at the time of the Visitation", Coleridge argues that from a narrative point of view (accepting the biblical content of the phrase *ho karpos tēs koilias*) it would be inaccurate to say that Mary is not pregnant in the Visitation scene. He states that since the Annunciation narrative is silent on the moment of Mary's conception, readers cannot know whether Mary was pregnant at the time of the Visitation.
- b) C. Evans takes a similar position. Although he does not provide a detailed analysis of the content of the phrase, he points out that *ho karpos tēs koilias* refers to the offspring that Mary will surely give birth to, whether or not she is already pregnant at the time of the events of the Visitation scene.
- c) M. Wolter, in his analysis of the content of the phrase *ho karpos tēs koilias*, gives a very detailed survey of biblical and extra-biblical texts. This scholar, confirming the insights of both Spitta and Coleridge, argues that the phrase *ho karpos tēs koilias*, as used in Luk 1:42, cannot be taken as a reference to Mary's pregnancy.

From a narrative point of view, such an interpretation is rather problematic, because it raises the question of the parallelism inherent in the Visitation scene: if the text clearly emphasises the symmetry of the mothers present in the scene, why would the author of the text refrain from "completing" this symmetry in relation to the children in their wombs? This issue is related to the narrative function of the phrase *ho karpos tēs koilias* in the Visitation Scene.

The narrative analysis of the structure of the Annunciation narrative suggests that, in the context of the step-parallelism, the differences and variations in the dyptich-narrative (cf. Luk 1:5-25 and 1:26-56) function as a means of emphasising Mary's uniqueness and importance (especially in relation to the other characters in the narrative). From the point of view of step-parallelism and narrative dynamics, the scene of the Visitation is to be considered an integral part of the Annunciation narrative: functional and narrative parallels of the Visitation scene are seen in the pericopes of the crowd's encounter with Zechariah (vv.21-22) and the conception of Elizabeth (vv.24-25). The rhetorical structure of the Annunciation narrative allows for a *synkrisis* of the characters in the story, with an emphasis on the

superiority of Mary and Jesus over the other characters. In this respect, the scene of the Visitation is seen as the culmination of the characterisation of Mary.

Given the hermeneutical function of the Visitation scene, the phrase *ho karpos tēs koilias* (v.42) is one of the unique elements of the characterisation of Mary: Mary's features are identified by describing her relationship with Jesus. In terms of the step-parallelism (considering the story of Elizabeth's conception), this phrase provokes the reader to raise anew the questions related to the issue of Mary's conception. This leads to an analysis of the narrative function of the phrase *ho karpos tēs koilias* in Luk 1:42.

Moving towards an analysis of the function of the phrase *ho karpos tēs koilias* in the text of Luk 1:42, it can be seen from two perspectives: a) in the context of the Annunciation narrative and of the Visitation scene it functions as a certain narrative element; b) in the broader context of the biblical canon, it also functions as a biblical link to the other narratives of the OT.

With the phrase *ho karpos tēs koilias*, the narrator simultaneously pursues several narrative strategies. In the second part of the narrative diptych of the Annunciation, Luke focuses the reader's attention on Mary and the question of her conception:

- a) Mary (unlike Zechariah and Elizabeth) is herself the recipient of both the angelic promise and its fulfilment.
- b) The promise of Elzbieta's pregnancy (*gennēsei hyion*, “you will bear a son”) is less concrete and specific than the promise made to Mary (*syllēmpsē en gastri kai texē hyion*, “you will conceive in the womb and give birth to a son”).
- c) At the end of the Annunciation scene, the phrase *kata to rēma sou* (“according to your utterance”) once again emphasises the theme of Mary's conception.

However, after Mary's obedient consent in v.38, the reader is confronted with an unexpected silence on the part of the narrator: in the pericope of Revelation (Luk 1:26-38) there is no explicit reference to Mary's conception. This is an important feature of the narrator's choice of narrative strategy. It is likely that the narrator himself, in choosing to leave the fact of Mary's conception and pregnancy unstated, is unwilling to confirm or deny it until Luk 2:5, where the reader finally receives authoritative confirmation that Mary is indeed pregnant. The silence of Mary's conception in the scenes of the Annunciation and the Visitation allows the narrator (a) to avoid the question of the legitimacy of Mary's conception until Luk 2:5; (b) to avoid in the Visitation scene the active participation of Jesus, which would have a significant impact on the balance of the interaction and importance of the characters.

The analysis of the phrase *ho karpos tēs koilias* in relation to biblical contexts opens up a wide hermeneutical horizon. In this respect, the metaphor “fruit of the womb” in Luk 1:42 can be interpreted not only as a direct reference to the birth of Jesus, but also as a sign of the

fulfilment of God's covenant promises to Israel. This opens up a new – collective – interpretation of the “fruit of the womb”, allowing us to see in this metaphor not only the symbolism of Mary's future individual offspring, but also that of a collective “restored” Israel. The angel's promise that Mary will conceive when the Holy Spirit descends upon her highlights the link between the Revelation and Pentecost narratives and opens up the ecclesiological dimension of the “fruit of the womb” metaphor. On the other hand, the analysis of the conflict situation in Gen 30:2 allows us to grasp the possibility of a soteriological interpretation of this metaphor. These are important hermeneutical criteria for analysing the theological implications of this phrase in the text of Luk 1:42.

An analysis of the theological implications of the phrase *ho karpos tēs koilias* as a covenantal formula in Luk 1:42 reveals that, despite the difficulty of trying to define the interrelationship of the Old Testament covenants, the author of the Third Gospel emphasises their continuity, stressing the validity and fulfilment of the previous covenantal promises in Israel's history. The study of the allusions to the covenantal texts of the first Israel suggests that, from the perspective of the covenantal promises, and on the basis of the theory of Elizabeth and Mary as possible personifications of the “first” and “restored” Israel, the essential function of the Visitation scene can be seen as an anticipation of the transition from Israel to the Church, and an invitation to the reader to take up a hermeneutical stance in the author's proposed treatment of this critical event. Luke emphasises the harmonious nature of this transition with the exceptionally positive “atmosphere” of the pericope: the covenantal promises are certainly addressed to the Israel of these covenants, but the fulfilment of these promises is linked by the narrator to the “restored” Israel - the Church. The author's choice to refer to the covenantal tradition with an allusion to the covenantal blessings of the Deuteronomistic texts prompts an analysis of the theological implications of the phrase “fruit of the womb” as a formula for blessing.

The blessing of Mary's “fruit of the womb” can be linked structurally and theologically to the Deuteronomistic tradition of the renewal of the covenant of Sinai. This reaffirms the plausibility of a possible treatment of Mary and her “fruit of the womb” as a personification of “restored” Israel. It is reasonable to argue that Luke theologically links the blessing of Elizabeth in Luk 1:42 to the covenantal blessings of the Deuteronomistic tradition. In the context of the renewal of the Sinai covenant, the promised fruitfulness of Israel in the Visitation scene can be related to the soteriological fruitfulness of the Church. The collectivity of the recipients of the covenantal blessings of the Deuteronomistic tradition, from the Church's perspective, takes on the missionary character of the New Covenant Israel of the “nations”.

In the Visitation scene, the author of the Third Gospel uses the theology of the testamentary blessing to give a positive and joyful interpretation of the relationship of the New Covenant Israel (the Church) to the Israel of the first covenants: filled with the Holy Spirit, Elizabeth declares the privileged status of Mary and the “fruit of her womb”. On the other hand, in this pericope, Luke also links the blessing of Elizabeth to other significant biblical blessing contexts (in the Visitation scene, the blessing of Mary and the “fruit of her womb” can be linked to the blessings of greeting, thanksgiving, admiration and praise). In this way, the narrator invites the reader to take this joyful and positive hermeneutical stance with Elizabeth in relation to the unfolding divine plan for the fulfilment of the covenant promises. The symbol of the future fullness of this “restored” Israel is precisely the “fruit of the womb” of Mary, which, interpreted collectively, is not only symbol of the Church in general, but also of the Church in which “the nations” are already joining in, responding to God's action by obedience to faith.

This development of the hermeneutical perspective reveals the extent of Luke's narrative enterprise in using the metaphor of the “fruit of the womb” in the scene of the Visitation: the provocation of the reader's expectation by “veiling” Jesus' participation in the narrative of this pericope is also oriented in an ecclesiological direction. It is an expectation not only of the birth of Jesus, but also of the fullness of the Church, which transcends the Gospel narrative and addresses itself to the experience of today's addressee of the Third Gospel.

With regard to the translation of the liturgical texts of the prayer *Ave Maria* and the antiphon *Salve Regina*, this study leaves no doubt that the wide range of biblical themes and interpretative perspectives that Luke opens up in the scene of the Visitation with the metaphor of the “fruit of the womb” cannot be expressed in any other way. Replacing the metaphor with another formulation (e. g. “son”) would no longer preserve the delicate fabric of biblical connections, and with it would break the ecclesiological and soteriological threads of the “fruit of the womb” treatment developed by the author of the Third Gospel.

From the perspective of the Church's mission, it must be stressed that the metaphor of the “fruit of the womb”, because of its poetic nature and its archaic influence, is also familiar in the common Lithuanian language. And although the traditional direction of this usage (interpreting the metaphor as a reference to the “fruit” in the mother's womb) is not purely biblical, it is not purely opposed to biblical thought, and can therefore be linked to a biblical worldview in dialogue, with the procreative treatment of the “fruit of the womb” enriched with the insights offered by the biblical, mariological, soteriological, and ecclesiological perspective. From this perspective, every newborn is also a divine testimony that the Lord remains faithful to the covenant promises made not only to Israel and the Church, but also to the whole of humanity. On the other hand, for the Church itself, every “fruit of the womb” given by God is a

christological sign of hope that God is opening the future of humanity to the fullness of Christ's welcome by continuously fulfilling the promises of the covenantal blessings.

It is very significant that by citing the metaphor of the “fruit of the womb”, the Church, even today, in her blessing and in her post-exile request (sic! Latin *ostendere*) “to reveal, to point out, to disclose, to make known” the blessed “fruit of the womb”, in the liturgical texts of the prayer *Ave Maria* and of the antiphon *Salve Regina*, refers to Mary precisely from the perspective of Elizabeth. This clearly shows that in these texts the Church, while making the metaphor of the “fruit of the womb” more concrete with the added reference “Jesus”, does not in any way limit the ecclesiological perspective that the Evangelist Luke has revealed to the Church by means of this metaphor.

The address of the Church to Mary today, in the words of Elizabeth, reflects the dramatic nature of the generational change in Christianity, which is equivalent to the transition from the Israel of the first covenants to the reality of New Covenant Israel. The atmosphere of joyful obedience of faith in the scene of the Visitation is far from sentimental. Luke invites nowadays Christian to look at Mary and the “fruit of her womb” precisely from the position of Elizabeth, without in any way attempting in any way to limit the further unfolding of God's plan in the history of humanity and the history of the Church, but on the contrary, with Simeon (cf. Luk 2:32), giving thanks to the Lord for having given us, today's generation of the Church, the grace of recognizing the Christ: a light for the nations, and a glory for his own people, Israel.

Algirdas AKELAITIS
**FRAZĖS *HO KARPOS TĖS KOILIAS* (LK 1:42)
TURINYS, FUNKCIJA IR TEOLOGINĖS IMPLIKACIJOS**

Mokslo daktaro disertacija

Redagavo Rimantė Teresė Jagelavičiūtė

Spausdino – Vytauto Didžiojo universitetas
K. Donelaičio g. 58, LT-44248 Kaunas
Užsakymo Nr. 24-105. Tiražas 15 egz. 2024 08 13.
Nemokamai